Library of Princeton Th.
JAN 26 1899
Theological Seminary

AS 244 .T39 v.12
Teyler's Godgeleerd
Genootschap.
Verhandelingen

Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/verhandelingenra12teyl_0

349 1148

PROGRAMM

DER

Teylerschen Theologischen Gesellschaft

ZU

HAARLEM,

für das Jahr 1890.

Die Directoren der Teylerschen Stiftung und die Mitglieder der Teylerschen Theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 11ten Oktober 1889 ihr Urtheil abgegeben über die zwei, Deutsch verfassten, Antworten, welche eingesandt waren auf die 1887 ausgeschriebene Preisfrage:

„Die Gesellschaft verlangt eine Abhandlung über die chronologische Reihenfolge, worin die Briefe des neuen Testaments verfasst sind, insofern diese abzuleiten ist sowohl aus ihrer

gegenseitigen Uebereinstimmung und gegenseitigen Verschiedenheit als aus dem in den späteren Briefen gemachten Gebrauch von Worten und Citaten, die in den früheren vorkommen."

Die erste mit dem Motto: *Wer nicht sammelt der zerstreut*, war, der im Programm gestellten Forderung zuwider, in Deutscher Schrift; und wurde deshalb unbeurtheilt zur Seite gelegt.

Die zweite, mit den Worten: *Τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε* (2 Kor. X: 7), gab Zeugniss von ausgebreiteter Kenntnis und groszem Scharfsinn, und war sorgfältig bearbeitet. Indessen meinten die Beurtheiler, dass hie und da etwas darin fehlte, was doch zum Gegenstand gehörte; auch konnten sie sich nicht immer mit der Auffassung des Autors einigen, auch nicht seine Kritik abweichender Meinungen völlig genehmigen. Im Ganzen aber schien ihnen die Abhandlung so gut gelungen und in mancher Hinsicht so vorzüglich, dass sie kein Bedenken machten den in Aussicht gestellten Preis derselben zuzuerkennen.

Der eröffnete Namenszettel nannte als den Verfasser Herrn Wilhelm Brückner, Stadtpfarrer in Karlsruhe.

Als neue Preisfrage, worauf die Antworten vor dem 1ten Januar 1891 erwartet werden, wird angeboten:

„Die Gesellschaft verlangt eine Abhandlung über die Bedeutung und das Recht der Individualität auf sittlichem Gebiet."

Ausserdem wurde nochmals für einen zweijährigen Termin ausgeschrieben die unbeantwortet gebliebene Frage, wobei verlangt wird:

„Eine Geschichte der Niederländischen Bibelübersetzung vor der Staatenbibel."

Der Termin zur Beantwortung dieser Frage ist also auf 1 Januar 1892 anberaumt.

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von *f* 400 an innerem Werth.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit Lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten vollständig eingesandt werden, da keine unvollständige zur Preisbewerbung zugelassen werden. Alle eingeschickte Antworten fallen der Gesellschaft als Eigenthum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Uebersetzung, in ihre Werke aufnimmt, sodass die Verfasser sie nicht ohne Erlaubniss der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht preiswürdigen Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder

Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.

VERHANDELINGEN,

UITGEGEVEN DOOR

TEYLERS GODGELEERD GENOOTSCHAP.

VERHANDELINGEN

RAKENDE DEN

Natuurlijken en Geopenbaarden Godsdienst,

UITGEGEVEN DOOR

TEYLERS

GODGELEERD GENOOTSCHAP.

Nieuwe Serie.

TWAALFDE DEEL.

HAARLEM,
DE ERVEN F. BOHN.
1890.

DIE CHRONOLOGISCHE REIHENFOLGE DER NEUTESTAMENTLICHEN BRIEFE.

DIE CHRONOLOGISCHE REIHENFOLGE,

in welcher die Briefe des Neuen Testaments verfasst sind,

INSOFERN DIESE ABZULEITEN IST

SOWOHL AUS IHRER GEGENSEITIGEN UEBEREINSTIMMUNG UND GEGENSEITIGEN VERSCHIEDENHEIT,
ALS AUS DEM IN DEN SPÄTEREN BRIEFEN GEMACHTEN GEBRAUCH VON WORTEN UND CITATEN, DIE IN DEN FRÜHEREN VORKOMMEN,

VON

WILHELM BRÜCKNER.

Von der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft gekrönte Preisschrift.

Τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε.
2 Kor. 10, 7.

HAARLEM,
DE ERVEN F. BOHN.
1890.

VORWORT.

Längst hat sich der wissenschaftlichen Theologie die Einsicht erschlossen, dass in den vier Evangelien, die wir in unserm neuen Testament haben, verschiedene Geistesrichtungen, verschiedene Auffassungen der neuen Religion, die in Jesus Christus der Welt aufgegangen ist, uns entgegentreten, dass in diesen vier Schriftwerken das eine Bild Jesu Christi, nach Farbe und Licht, nach Gestalt und Grösse, nach Auffassung und Darstellung sich in vierfacher Verschiedenheit abspiegelt. Die vier Evangelien stellen vier verschiedene Stadien in der geschichtlichen Entwicklung des Urchristentums dar, die sich nacheinander und aufeinander erbauen. Noch hat sich freilich eine zeitliche Reihenfolge für diese vier Schriftwerke, die sich in der Wissenschaft allgemeiner Anerkennung zu erfreuen hätte, nicht herstellen lassen. Es ist noch immer nicht ausgemacht, ob diese Folge gegeben ist in: Matthäus, Markus, Lukas, Johannes, oder aber in: Markus, Matthäus, Lukas, Johannes, oder endlich in: Markus, Lukas, Matthäus, Johannes. Nur eines steht fest, dass das Johannesevangelium mit seinem Logoschristus den Abschluss dieser Entwicklung darstellt. Wie man sich aber auch die Reihenfolge auf kritischem Wege zurechtlegt, immer denkt man sich, dass in derselben zugleich eine Fortbewegung des Glaubensbewusstseins innerhalb der Zeit, in welcher diese

Schriftwerke unter bestimmten Verhältnissen geschrieben worden sind, sich kundgibt.

Auch das Bild Jesu Christi, das in den 21 Briefen des neuen Testaments gegeben wird, ist nicht ein einheitliches. Es treten uns in dieser Brieflitteratur ungefähr so viele Christusbilder in deutlich erkennbarer Verschiedenheit und in Verbindung damit so viele verschiedene Auffassungen des neuen Glaubens, der sich an die Person oder den Namen Jesu Christi anschloss, entgegen, als etwa Schriftsteller sich an diesem Schrifttum beteiligt haben. Und nicht etwa allein die Verschiedenheit der Individualität der Briefschreiber macht die Verschiedenheit des Inhalts dieser Briefe erklärlich. Es liegt auch hier ein geschichtlicher Entwicklungsprocess vor, der erst die ganze und volle Bedeutung der hier obwaltenden Verschiedenheiten aufweist. Mit dieser Einsicht muss sich die andere verbinden, dass die 21 Briefe des neuen Testaments nicht, wie man früher meinte, in einem kurzen Zeitabschnitt von etwa 40 Jahren, solange die Apostel Jesu Christi noch lebten, geschrieben worden sind, dass vielmehr die Entstehung dieser Briefe eine längere Zeitdauer in Anspruch nahm, in welcher der in ihnen sich kundgebende Entwicklungsprocess in der urchristlichen Gemeinde sich vollzog. Erst unter dieser Voraussetzung gewinnt die Frage nach der chronologischen Reihenfolge der neutestamentlichen Briefe ein Interesse. Und gewiss wird es im Sinne einer dahingehenden Untersuchung unerlässlich sein, zugleich mit der versuchten Feststellung der zeitlichen Folge, in welcher diese Briefe nacheinander geschrieben worden sind, auch die in diesem Zeitlauf sich vollziehende und in diesen Urkunden zutagetretende Entwicklung der Glaubensvorstellungen, der religiösen Begriffe, der allmählichen Ausgestaltung des kirchlichen Lebens zur Darstellung zu bringen.

In der von der Teyler'schen Gesellschaft verlangten Ab-

handlung, deren Abfassung ich zu unternehmen wagte, sollte aber die chronologische Reihenfolge der neutestamentlichen Briefe abgeleitet werden nicht blos aus ihrer gegenseitigen Uebereinstimmung und ihrer gegenseitigen Verschiedenheit, sondern auch aus den in den späteren Briefen gemachten Gebrauch von Worten und Citaten, die in den früheren vorkommen. Die gestellte Aufgabe geht somit von der Voraussetzung aus, dass vielfach in der neutestamentlichen Brieflitteratur bei Abfassung der jüngern Briefe die älteren benutzt worden sind. Aus den vorausgesetzten schriftstellerischen Abhängigkeitsverhältnissen sollten Schlussfolgerungen gezogen werden über das Prius und Posterius der Entstehung der einzelnen Briefe. Dabei sollte offenbar das auf dem einen Wege gefundene Ergebnis zur Bestätigung dessen dienen, was sich als Ergebnis des auf dem andern Wege gesuchten herausstellte.

Die in der gestellten Aufgabe verlangte Methode, durch Aufzeigung des schriftstellerischen Abhängigkeitsverhältnisses, in welchem die jüngeren Briefe zu den älteren stehen, die Zeit ihrer Entstehung, ihrer zeitlichen Reihenfolge zu ermitteln, ist in neuster Zeit vielfach, insbesondere von Holtzmann in seinen die neutestamentliche Kritik betreffenden Werken in grossem Umfang und mit durchschlagendem Erfolg ausgeübt worden, so dass ich in meiner Abhandlung in vielen Fällen darauf angewiesen war, auf seine Ausführungen zurückzugreifen. Diese Methode begegnet aber auch immer wieder vielfachem Widerspruch. Man ist stets geneigt, wenn zwischen zwei Briefen verschiedener Verfasser sich Gleichförmigkeiten im Gedanken und Ausdruck finden, solches als Zufall anzusehen; oder aber sucht man sich solche Berührungen und Anklänge, in denen zwei Briefschreiber sich begegnen, daraus zu erklären, dass in der Zeit des Urchristentums dieselben Gedanken die Gemüter bewegten und diese daher auch naturgemäss in übereinstimmenden Ausdrücken ihre Fassung fanden.

Vergegenwärtigt man sich aber den ganzen Umfang des hier vorliegenden Thatbestandes, so kommt man mit dieser Annahme nicht aus. Nicht überall freilich ist das Abhängigkeitsverhältnis so mit Händen zu greifen, wie zwischen dem Judas- und dem zweiten Petrusbrief, wo es für jeden Einsichtigen ohne weiteres feststeht, dass dieser nur eine Erweiterung jenes Briefes ist, wobei das kürzere Original zwar in einer Umbildung, aber doch mit solcher Wörtlichkeit wiedergegeben wird, dass man zu dem Schluss sich genötigt sieht, der Verfasser des zweiten Petrusbrief habe bei seiner Arbeit den ihm vorliegenden Judasbrief ausgeschrieben. Nicht viel anders ist aber das Abhängigkeitsverhältnis zu denken zwischen dem ersten Petrusbrief und den Kapiteln 12 und 13 im Römerbrief. Fast jeder Vers aus diesem Abschnitt des Römerbriefs erscheint irgendwie, zwar in veränderter Form, aber doch deutlich erkennbar, im ersten Petrusbrief wieder, so dass die Massenhaftigkeit der Berührungen und Anklänge zwischen beiden Schriftstücken auch hier zu der Annahme einer unmittelbaren Benutzung des einen bei Abfassung des andern unabweislich führt. Allerdings können solche verwandtschaftliche Beziehungen zwischen zwei Schriftstücken auf sehr verschiedene Weise zustande kommen. So habe ich mich veranlasst gesehen, bei den unleugbaren Berührungen und Anklängen, die sich zwischen dem Römer- und dem Hebräerbrief finden, die Sache doch nur so zu erklären, dass, wenn nun einmal der Hebräerbrief als der spätere gelten soll, der Verfasser desselben nur eine gründliche Bekanntschaft mit dem Inhalt des Römerbriefs verrät, welche ihn dazu veranlasst hat, nach bloser Erinnerung Gedanken und Worte aus dem Römerbrief in sein Schriftwerk, teilweise wohl auch unwillkürlich, hinüberzunehmen. Bei der Anwendung dieser Methode hat man stets darauf sein Augenmerk zu richten, dass nur die Massenhaftigkeit von Berührungen und Anklängen in Gedanken und

Worten zwischen zwei Briefen verschiedener Verfasser die Schlussfolgerung einer schriftstellerischen Abhängigkeit gestattet. In solchem Falle ist nämlich die Möglichkeit eines blosen Zufalles ausgeschlossen. In meiner Arbeit habe ich mich mit aller Sorgfalt an diesen Grundsatz gehalten; und dennoch muss ich mich darauf gefasst machen, dass der eine oder der andere Leser aus einer grossen Zahl von angegebenen Berührungen im Ausdruck zwischen zwei Schriftwerken, bei denen die Beweiskraft darauf ruht, dass die vielen Berührungen in ihrem Zusammenhange sich gegenseitig tragen und nur auf diese Weise zur kritischen Schlussfolgerung führen, doch nur ein einzelnes Beispiel willkürlich heraushebt und dasselbe als blosen Zufall erklärt.

Mit Recht hat die Teyler'sche Gesellschaft bei der Stellung der Aufgabe auf alttestamentliche Citate, sofern die nämlichen in mehreren Briefen vorkommen, die Aufmerksamkeit zu richten gesucht. So ist es nicht zu übersehen und kann nicht auf einem Zufall beruhen, dass in den beiden Citatenzusammenstellungen Röm. 9, 14—33 und 1 Petr. 2, 4—10, hüben und drüben die drei Citate Jes. 28, 16; Jes. 8, 14 und Hos. 2, 23 sich finden; so haben der Römer- und der Hebräerbrief gemeinsam die beiden Aussprüche Hab. 2, 4 (Rom. 1, 17; Hebr. 10, 38) und Deut. 32, 35 (Rom. 12, 19; Hebr. 10, 30); so begegnen uns im ersten Petrus- und im Jakobusbrief die drei alttestamentlichen Stellen Jes. 40, 6 ff. (1 Petr. 1, 23 ff.; Jak. 1, 10 f.) Prov. 3, 34 (1 Petr. 5, 5; Jak. 4, 6), und Prov. 10, 12 (1 Petr. 4, 8; Jak. 5, 20). Da liegt denn doch die Vermutung nahe, dass solches Zusammentreffen von alttestamentlichen Anführungen nicht wohl ein zufälliges sein kann, und, wenn der Zufall ausgeschlossen ist, so gibt dieses Zuzammentreffen Anlass zu der Untersuchung, ob nicht vielleicht in dem einen oder in dem andern Fall das Citat nicht unmittelbar dem alten Testament entnommen ist, vielmehr sich aus der schrift-

stellerischen Anlehnung des einen Briefs an den andern erklärt.

Bei unserer Aufgabe liegt die Voraussetzung zugrunde, dass der Text der neutestamentlichen Briefe im wesentlichen in seinem ursprünglichen Bestande uns erhalten geblieben ist. Sollen wir nämlich zum Zwecke der Ermittlung der zeitlichen Reihenfolge der neutestamentlichen Briefe, wie es ja selbstverständlich ist, diese Urkunden als solche verstehen, die aus geschichtlich gegebenen Verhältnissen hervorgegangen sind, so müssen wir von der Voraussetzung ausgehen können, dass sie wenigstens im grossen und ganzen uns in derselben Form vorliegen, in welcher sie von ihren Verfassern abgefasst worden sind. In unsern Tagen ist diese Zuversicht vielfach geschwunden. Es ist sehr stark die Meinung verbreitet, dass die neutestamentlichen Briefe vor der Zeit, aus welcher unsere ältesten Handschriften stammen, etwa im dritten oder vierten Jahrhundert eine nachträgliche Redaction erfahren haben, durch welche sie für den kirchlichen Gebrauch nach den Bedürfnissen jener Zeit erst zurechtgemacht worden sind. Diese Redaction habe ihre Arbeit in so grossem Umfange ausgeführt, dass die Verfasser unserer Briefe ihre Werke nicht wohl wiedererkennen oder wenigstens nicht als die ihrigen anerkennen würden. Wäre aber dieses der Fall, so wäre es unerklärlich, dass unsere Briefe, wie es doch thatsächlich der Fall ist, in dogmatischer Beziehung so grosse Verschiedenheiten darbieten, dann würde doch dafür gesorgt worden sein, dass sie diese Verschiedenheit verloren, dass sie sämtlich ein einheitliches kirchliches Gepräge erhalten hätten. Auch ist es mit Zuversicht anzunehmen, dass unsere Briefe sehr bald nach ihrer Entstehung in den urchristlichen Gemeinden abschriftlich ausgetauscht wurden und so sehr früh eine grosse Verbreitung gefunden haben. Darauf deutet Kol. 4, 16. Auch ist es aus 2 Petr. 3, 15. 16 ersichtlich, dass dem Verfasser dieses Briefes, der wahrscheinlich am Ende des zweiten Jahr-

hunderts geschrieben worden ist, eine Sammlung von Paulusbriefen und „der übrigen Schriften“ zur Verfügung stand. So dürfte denn der Gedanke an eine nachträgliche Redaction unserer Briefe nicht wohl zulässig erscheinen.

Trotz dem drängt sich der wissenschaftlichen Forschung in grossem Umfange die Vermutung auf, dass einige Briefe sehr bedeutende Erweiterungen ihres ursprünglichen Bestandes von späterer Hand erfahren haben. Insbesondere gilt das vom Kolosserbrief, den Pastoralbriefen, aber auch den vier paulinischen Hauptbriefen. Man will in diesen Briefen einen echten Pauluskern und spätere Hinzufügungen unterscheiden. Kein Brief des neuen Testaments ist davor gesichert, dass nicht der kritische Scharfsinn in ihm Interpolationen entdeckt und solche nachzuweisen sucht. Es öffnet sich so auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik ein fruchtbares Feld für willkürliche Hypothesensucht. In unsern Tagen ist dafür eine ausgesprochene Liebhaberei vorhanden. Und doch wird es nur in den seltensten Fällen möglich sein, den Nachweis von späteren Hinzufügungen in unseren Briefen in wirklich überzeugender Weise zu führen, sodass alle dahin gehenden Bemühungen meist ohne Aussicht auf Erfolg bleiben.

Dabei werden wir es uns doch nicht verhehlen können, dass unsere Briefe uns doch nicht unversehrt in ihrem ursprünglichen Bestande erhalten geblieben sind. Die bekannte Fälschung 1 Joh. 5, 7. 8 aus der Zeit des Athanasius gibt mit einer gewissen Nötigung der Vermutung Raum, dass auch vor dieser Zeit, als diese Briefe noch nicht kanonisches Ansehen hatten, als sie noch Privateigentum einzelner Gemeinden waren, sie auch leicht in derselben Weise, zu ähnlichen Zwecken, Umgestaltungen, Hinzufügungen haben erhalten können. So zeigen uns die ältesten Handschriften, dass am Schlusse des Lukasevangeliums ursprünglich die Himmelfahrt, die wir jetzt 24, 51 lesen, fehlte, sofern die Worte: „und

ward aufgehoben gen Himmel", sich dort nicht finden. So hat das Markusevangelium, was wohl allgemein anerkannt sein dürfte, erst von späterer Hand den Zusatz 16, 9—20 erhalten, bei welchem es auch in erster Reihe darauf abgesehen war, am Schlusse dieses Evangeliums die Himmelfahrt Christi hervorzukehren. Obgleich die ältesten Handschriften keine Handhabe dafür geben, ist est auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik ganz gewöhnlich geworden, das 21. Kapitel des Johannesevangeliums als einen Anhang zu dem, wie deutlich zu ersehen, mit 20, 30. 31 abschliessenden Evangelium zu beurteilen, und sicher ist diese Hinzufügung auch auf dogmatische Gründe zurückzuführen.

Zugleich mit der Aufgabe, zu deren Lösung ich mich entschlossen habe, hat die Teyler'sche Gesellschaft als Preisaufgabe eine Untersuchung verlangt „nach der Echtheit und der Integrität des Briefes an die Galater im Zusammenhang mit den dagegen in der letzten Zeit erhobenen Bedenken". Lösungen dieser Frage sollten der Gesellschaft vor dem 1 Januar 1890 eingeliefert werden. Man darf mit grösstem Interesse den Abhandlungen entgegensehen, welche diese brennende Frage der Zeit einer Untersuchung unterworfen haben. Schon um dieser Aufgabe willen war es bei meiner Arbeit angezeigt, den Galaterbrief zu nehmen, wie er vorliegt, wobei ich allerdings auch die persönliche Ueberzeugung habe, dass dieser Brief in seiner geschlossenen Einheitlichkeit im wesentlichen in seinem ursprünglichen Bestande uns erhalten geblieben ist, und dass die Zweifel an seiner Integrität sich nicht werden begründen lassen.

Die Annahme von Interpolationen habe ich gleichwohl doch nicht ganz vermeiden können. Es wird einer Beanstandung nicht unterliegen, dass ich die Kapitel 15 und 16 im Römerbrief als Hinzufügungen zu dem ursprünglichen Bestande dieses Briefes ansehe, weil ich in dieser Ansicht viele Vorgänger

habe, welche dieselbe gut begründet haben. Ebenso wird man die Annahme der Interpolation von V. 5 und 6 im Brief an Philemon und der Timotheus-Erwähnung am Schlusse des Hebräerbriefs 13, 22—25 begreiflich finden. Grössern Widerspruch muss ich erwarten, wenn ich es wage Phil. 1, 18; 2, 6. 7; 3, 21 mit dem σωτῆρ 3, 20 und den „Bischöfen und Diakonen“ 1, 1 für Einfügungen in den ursprünglichen Text des Philipperbriefs zu halten. Indem ich sonst den Inhalt des Philipperbriefs in vollster Uebereinstimmung mit den von mir als echt anerkannten Paulusbriefen finde, sehe ich mich genötigt, diese Stücke, die offenbar unpaulinische Gedanken enthalten, als fremdartige Bestandteile in diesem Briefe anzusehen. Sie nehmen sich aber auch fremdartig aus in dem jeweiligen Zusammenhange, in welchem sie stehen, wie ich das nachgewiesen zu haben glaube.

Karlsruhe, den 15. Mai 1890.

Wilhelm Brückner.

INHALTSVERZEICHNIS.

ERSTER TEIL.

Der erste Petrusbrief als Ausgangspunkt unsrer chronologischen Untersuchungen.

Seite

Erstes Kapitel. Stellung des 1 Petrusbriefs innerhalb der neutestamentlichen Brieflitteratur 3

I. Verhältnis zum alten Testament 11

II. Verhältnis zum Römerbrief 13

III. Verhältnis zum Galaterbrief 31

IV. Verhältnis zu den Korintherbriefen 34

V. Verhältnis zu den Briefen an die Thessalonicher, Philipper und an Philemon 35

VI. Verhältnis zum Hebräerbrief 35

VII. Verhältnis zum Epheserbrief 41

VIII. Verhältnis zum Kolosserbrief 56

IX. Verhältnis zu den Pastoralbriefen 57

X. Verhältnis zum Jakobusbrief 60

XI. Verhältnis zum zweiten Petrusbrief und zum Judasbrief . . 65

XII. Verhältnis zu den Johannesbriefen 65

Ergebnis 66

Zweites Kapitel. Die Zeitlage des ersten Petrusbriefs 67

ZWEITER TEIL.

Die vor dem ersten Petrusbrief geschriebenen Briefe des Neuen Testaments. Die Briefe des ersten Jahrhunderts.

Seite

Drittes Kapitel. Die Uebereinstimmung des dogmatischen Inhalts in den Briefen an die Römer, Galater und Korinther 83
1. Der gekreuzigte Christus 86
2. Der auferstandene Christus. 94
3. Der Glaube 98
4. Die Rechtfertigung aus dem Glauben. 107
5. Die absolute Causalität Gottes 111

Viertes Kapitel. Die in den Briefen an die Galater, Korinther und Römer bekämpfte Gegnerschaft 113

Fünftes Kapitel. Der Heidenapostel Paulus der Verfasser der Briefe an die Korinther, Galater und Römer. 127
Das persönliche Moment in den Korintherbriefen 127
Das persönliche Moment im Galaterbrief 135
1. Die Bekehrung des Paulus. 137
2. Die erste Reise nach Jerusalem 144
3. Der Apostelconvent 152
4. Der Conflict in Antiochien. 163

Sechstes Kapitel. Die chronologische Reihenfolge der vier Hauptbriefe 174

Siebentes Kapitel. Der erste Brief an die Thessalonicher . . . 193

Achtes Kapitel. Der Brief an Philemon 200

Neuntes Kapitel. De Brief an die Philipper 204

Zehntes Kapitel. Der Hebräerbrief 224
1. Seine Grundlage in der Alexandrinischen Religionsphilosophie. 224
2. Glaubensbegriff. 228
3. Christologie 230
4. Der alte und der neue Bund. 235
5. Verhältnis zu Paulus. 236
6. Zeitlage 241

DRITTER TEIL.

Die nach dem ersten Petrusbrief geschriebenen Briefe des Neuen Testaments. Die Briefe des zweiten Jahrhunderts.

Seite

Elftes Kapitel. Der zweite Thessalonicherbrief 253

Zwölftes Kapitel. Die Kolosser-Epheserbriefe 257

Dreizehntes Kapitel. Die Pastoralbriefe 277

Vierzehntes Kapitel. Der Jakobusbrief 287

Fünfzehntes Kapitel. Der Judas- und der zweite Petrusbrief. . 296

Sechzehntes Kapitel. Die Johannesbriefe 302

DRUCKBERICHTIGUNGEN.

S. 10 Z. 17 v. u. Röm. 8, 18 statt Röm. 8, 17.
„ 17 „ 1 v. o. 1 Petr. 2, 1 statt 1 Petr. 2.
„ 46 „ 12 v. o. 9, 28 statt 9, 38.
„ 48 „ 7 v. o. Eph. 2, 20—22 statt Eph. 2, 18—20.
„ 50 „ 2 v. o. Eph. 5, 21—6, 9 statt Eph. 5, 21—6, 7.
„ 55 „ 11 v. o. 5, 8 f. statt 5, 3.
„ 55 „ 12 v. o. 2, 17 statt 2, 14.
„ 65 „ 10 v. u. selbstverständlich ist es und nie.
„ 65 „ 7 v. u. 7, 26 f. statt 7, 16 f.
„ 65 „ 1 v. u. sich anlehnen.
„ 77 „ 7 v. u. 2, 16 statt 2, 10.
„ 108 „ 11 v. u. 24—26 statt 21—26.
„ 123 „ 9 v. u. wir aber waren.
„ 123 „ 7 v. u. auf den Glauben.
„ 136 „ 3 v. o. schliesslich als Resultat.
„ 139 „ 6 v. o. andeutet.
„ 142 „ 4 v. o. 2. Kor. 12 statt 1 Kor. 12.
„ 161 „ 1 v. o. Röm. 15, 25 ff. statt Röm. 16, 25 ff.
„ 182 „ 19 v. o. 8, 38. 39 statt 8, 39. 40.
„ 182 „ 4 v. u. es statt sie.
„ 189 „ 17 v. o. So könnte sich.
„ 189 „ 7 v. u. Gal. 1, 6. 7 statt Gal. 1, 8. 9.
„ 196 „ 15 v. o. Röm. 10, 17 statt Röm. 8, 17.
„ 196 „ 16 v. o. 1, 3—8 statt 1, 5. 8; 3, 5 f. 10 ist zu streichen.
„ 200 „ 11 v. u. 1 Petr. 2, 18 ff. statt 1 Petr. 2, 17—29.
„ 203 „ 11 v. o. V. 7 statt V. 6.
„ 205 „ 6 v. u. voll passender Gedanken.
„ 220 „ 14 v. o. Röm. 1, 4 statt Röm. 1, 3.
„ 240 „ 6 v. o. ist zu streichen.
„ 241 „ 11 v. u. 6. statt 5.
„ 276 „ 9 v. o. schrieb.

ERSTER TEIL.

DER ERSTE PETRUSBRIEF

ALS AUSGANGSPUNKT UNSRER

CHRONOLOGISCHEN UNTERSUCHUNGEN.

ERSTES KAPITEL.

Stellung des I. Petrusbriefs innerhalb der neutestamentlichen Brieflitteratur.

Bei der uns gestellten Aufgabe die chronologische Reihenfolge, in welcher die Briefe des neuen Testaments verfasst sind, zu bestimmen, insofern diese abzuleiten ist sowohl aus ihrer gegenseitigen Uebereinstimmung und gegenseitigen Verschiedenheit als aus dem in den späteren Briefen gemachten Gebrauch von Worten und Citaten, die in den früheren vorkommen, nehmen wir unseren Ausgangspunkt vom I. Petrusbrief. Derselbe ist dazu sowohl durch die Beschaffenheit seines Inhalts als durch die Art, wie seine Worte und Sätze reichliche Anklänge an die übrige Briefliteratur des N.Ts. aufweisen, ganz vorzüglich geeignet, wie sich das auch je mehr und mehr aus unseren Untersuchungen herausstellen wird.

Die Beschaffenheit, welche wir meinen, ist seine dogmatische Farblosigkeit. Diese Beurteilung des Briefes steht freilich nicht ohne den Gegensatz einer anderen Auffassung da.

Nicht anerkannt ist dieser Charakter des I. Petrusbriefs von Bernhard Weiss. Indem dieser Theologe der Ueberzeugung ist, dass die neutestamentliche Briefliteratur mit diesem Brief (nebst dem Jakobusbrief) begonnen und der Apostel Petrus selbst ihn verfasst hat, bemüht er sich zugleich in dieser Urkunde einen petrinischen Lehrbegriff aufzuzeigen, in welchem

die eigentümliche Auffassung des Evangeliums durch den Apostel Petrus sich darstellt. Dieser Lehrbegriff wäre die älteste lehrhafte Gestaltung der neuen Religion des Christentums. Um diesen petrinischen Lehrbegriff in seinem ganzen Umfange darzustellen, meint freilich Weiss auch die Reden des Petrus in der Apostelgeschichte als Quelle mit benutzen zu dürfen, aber der I. Petrusbrief bildet dabei doch immer den Grundstock. Dieser petrinische Lehrbegriff hängt nun mit der von Weiss behaupteten apostolischen Originalität des I. Petrusbriefs zusammen. Erweist es sich, was wir unten zeigen werden, wie wenig letztere sich begründen lässt, so wird auch die dogmatische Eigentümlichkeit eines besonderen petrinischen Lehrbegriffs und damit der dogmatische Charakter des I. Petrusbriefs hinfällig.

Verkannt wurde die dogmatische Farblosigkeit des I. Petrusbriefs von Schwegler und den Tübingern. Schwegler tritt in seinem Nachapostolischen Zeitalter 1846 II. S. 2 f. an diesen Brief mit den Worten heran: „Er ist eine von einem Pauliner verfasste, für Petriner berechnete Apologie des Paulinismus, eine Apologie, die einfach dadurch bewerkstelligt wird, dass dem Petrus eine bestätigende Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs in den Mund gelegt wird“. Dieser angeblich conciliatorische Charakter unseres Schriftstücks hat in neuerer Zeit dadurch noch eine greifbarere Gestalt erhalten, dass man in demselben ausser der Benutzung der Paulusbriefe samt dem immerhin paulinisches Gepräge tragenden Hebräerbrief auch noch den Jakobusbrief benutzt fand und in dem Petrusbrief eine absichtliche Verbindung paulinischer und jakobischer Elemente erblickte. In neuerer Zeit hat dieser Gedanke bei Hausrath folgende Gestalt angenommen: „Für alle Grundlehren des Paulinismus wird die Autorität des Petrus in Anspruch genommen, und er selbst muss das Kerndogma der Pauliner von dem stellvertretenden Leiden Christi vortragen,

und zwar in Sätzen und Worten, die deutlich an den Römerbrief, Galaterbrief und Hebräerbrief anklingen, wie denn die ganze Anlage des Schreibens, die Gedankenverknüpfung und der Wortschatz des Briefes aus den Paulinen entlehnt ist, deren Inhalt dem Verfasser sehr geläufig gewesen sein muss. Gleichsam als Gegengewicht werden aber auch wieder Reminiscenzen aus dem Jakobusbrief eingestreut, so dass sowohl paulinisch als auch petrinisch gerichtete Kreise wohlthuende Anklänge an ihre Lieblingsschriftsteller hier finden mochten". (N.Tl. Zeitgesch. III. 1. Aufl. S. 439.) Richtig ist in diesem Urteil die Hinweisung auf die Thatsache, dass der I. Petrusbrief in seinem Wortlaut die reichlichsten Beziehungen zu den Briefen an die Römer, Galater, Hebräer und dem Jakobusbrief aufweist, wie wir das weiter unten im Einzelnen ausführen werden, aber durchaus verfehlt ist der aus diesem Umstande gezogene Schluss auf die conciliatorische Tendenz des Briefs. Eine solche lässt sich aus dem Inhalt nicht rechtfertigen und am allerwenigsten werden die Leser des Briefs eine solche irgend haben finden können (Vgl. unten im 2. Kap. Zeitlage des I. Petr.). Es kann auch nicht eine einzige Stelle beigebracht werden, in welcher unter den vielen Ermahnungen eine darauf hinaus ginge, etwa streitende Parteien unter sich zu versöhnen.

Bei Angabe des Zwecks, den unser Brief verfolgt, hat man gewöhnlich zu grosses Gewicht gelegt auf 5, 12: „ich habe euch, wie ich meine, in Kürze geschrieben, euch zu ermahnen und zu bezeugen, dass diese Gnade Gottes, in welcher ihr stehet, die wahrhaftige ist". Diese Worte haben mehr die Natur einer flüchtigen beiläufigen Bemerkung, sie sind nur eine Zwecksandeutung. Unter der Gnade Gottes, in welcher sie stehen, ist nicht das paulinische Evangelium in einem ausschliesslichen Sinn, vielmehr das heilbringende Evangelium überhaupt zu verstehen. Die Leser befinden sich in der Notlage

einer schweren Verfolgung, die seitens der römischen Staatsgewalt um des Christennamens willen (4, 14, 16) über sie hereingebrochen war. In dieser Notlage waren sie sehr weit davon entfernt dogmatische Gegensätze in ihrer Mitte zum Austrag zu bringen. Solche Gegensätze werden denn auch in keiner Weise berührt. Der Zweck des Briefs ist ein rein paränetischer: der Verfasser will die Leser in ihrem christlichen Glauben befestigen, sie in ihren Leiden durch Festigung ihres christlichen Bewusstseins und durch Hinweisung auf die bald bevorstehende Erscheinung Jesu Christi, die den Gegenstand ihrer christlichen Hoffnung bildete, trösten.

Daher ist denn auch der Lehrinhalt des kurzen Briefes verhältnismässig ein dürftiger. Von einem Lehrbegriff kann nicht die Rede sein. Lehrhafte Stücke kommen in dem Briefe nur zu gelegentlicher Erwähnung. So ist es bezeichnend, dass der Gedanke des Opfertodes Jesu Christi (2, 21—24) nur insofern vorkommt, als den leidenden und duldenden Christen das unverschuldete, geduldige Leiden Jesu Christi als Vorbild vorgehalten wird und demgemäss auch V. 24 sofort paränetisch verwendet wird. Ähnlich 3, 18 u. 1, 18. 19. Auch das Eigentümlichste, was der Brief an Lehrvorstellungen bietet, die Höllenfahrt 3, 19, auf welche auch 4, 6 zurückblickt, soll zugleich mit der Hinweisung auf den Tod, die Auferstehung und Erhebung Christi, nur die Mahnung und Ermunterung zur Geduld, Standhaftigkeit und Freudigkeit im Leiden unterstützen. Eigentümlich ist, dass 3, 21 die Taufe als Gegenbild der noachischen Flut bezeichnet wird. Es geschieht dieses so, dass diese Flut und die Taufe im Verhältnis des Gegensatzes erscheinen sollen und das Wasser in beiden das Tertium comparationis abgibt; das Wasser der Flut war ein Gericht, das Wasser der Taufe ist ein Rettungsmittel. Wenn dann weiter von der Taufe gesagt wird: sie sei nicht Ablegung des leiblichen Schmutzes, sondern „Angelobung eines guten Gewissens gegen Gott

durch die Auferstehung Jesu Christi", so tritt auch hier der paränetische Zweck des Ganzen in erster Reihe hervor. Es soll nicht das Wesen der Taufe damit beschrieben werden, es wird die Taufe und zwar diese nur insofern, als durch diese Handlung die Aufnahme erwachsener Heiden in die christliche Gemeinschaft vollzogen wurde, erwähnt, um zusammenstimmend mit den Ermahnungen 1, 15. 22; 2, 1. 12. 15. 19, besonders 3, 16, die Leser an ihre christliche Bestimmung zu erinnern. Die Taufe ist nicht eine gewöhnliche Waschung, hat vielmehr eine schöne Bedeutung: sie ist Angelobung eines guten Gewissens gegen Gott, d. h. in der Taufe, oder was hier dasselbe ist, bei der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft gelobt der Täufling Gott gegenüber ein gutes Gewissen zu haben und zu bewahren. Die stark betonte Erwartung einer nahe bevorstehenden Wiederkunft Christi (1, 7; 4, 7. 13) hat sich dem christlichen Bewusstsein des Verfassers aufgedrängt durch den lebhaftesten Wunsch seines Herzens, dass der Druck der Verfolgung nur eine kurze Leidenszeit (5, 10 und 1,6) sein möge, die bald durch die Erscheinung Jesu Christi ihr Ende finden werde.

Die dogmatische Farblosigkeit, die der I. Petrusbrief in seinem Inhalt und nach seinem Zweck, bedingt durch die Situation seiner Leser, darstellt, macht, dass er innerhalb der neutestamentlichen Brieflitteratur einen neutralen Boden abgibt zwischen den Briefen, welche einerseits aus dem Kampf zwischen Juden- und Heidenchristentum hervorgegangen sind und in ihrem Inhalt mehr oder weniger diesen Kampf widerspiegeln, und denen, welche andererseits ihre Veranlassung haben in der Gefahr, durch welche die häretische Gnosis den Glaubensbestand der christlichen Gemeinde bedrohte und, indem sie geschrieben sind um diese Gefahr abzuwehren, in ihrem Inhalt diese Sachlage kundgeben. Der I. Petrusbrief hält sich zwischen diesen beiden Strömungen, ohne von ihnen berührt

zu sein, in der Mitte. Bei unseren chronologischen Untersuchungen, da es sich darum handelt, Uebereinstimmung und Verschiedenheit zwischen den einzelnen Schriftstücken abzuwägen, wird es sich um seines neutralen Standpunktes willen empfehlen von dem I. Petrusbrief auszugehen.

Noch mehr aber ist der I. Petrusbrief zu diesem Zweck geeignet durch den Umstand, dass er, wie wir das bereits andeuten mussten, mit sehr vielen unter den neutestamentlichen Briefen in wörtlichen Anklängen die zahlreichsten Berührungen und Beziehungen aufzeigt und so von vornherein in grossem Umfang Gelegenheit zur Anstellung von Vergleichen darbietet, die dazu führen können, das Prius und Posterius der Entstehung der einzelnen Briefe uns vorstellig zu machen.

Wir geben hier zunächst ein Verzeichnis der Berührungen des I. Petrusbriefs in Worten und Citaten mit den anderen Briefen des N. Ts. nach Kapitel- und Verszahlen, um die grosse Menge dieser Berührungen zu veranschaulichen.

1 Petr. 1,	1	Jac. 1,1; Hebr. 11, 13.
„	2	Röm. 8, 28—30; Hebr. 9, 19; 10, 22; 12, 24; 2 Thess. 2, 13; Jud. 2; 2 Petr. 1, 2.
„	3	2 Kor. 1, 3; Eph. 1, 3; Tit. 3, 5 (4—7).
„	4	Röm. 8, 17 f.; Gal. 4, 7; Jud. 1.
„	5	Gal. 3, 23.
„	6	Jac. 1, 2 f.
„	7	
„	8	2 Kor. 5, 7.
„	9	
„	10	Eph. 3, 5.
„	11	
„	12	Eph. 3, 10.
„	13	Eph. 6, 14.
„	14	Röm. 12, 2; Eph. 2, 3.
„	15	
„	16	(Lev. 11, 44 f.; 19, 2; 20, 7. 26; Matth. 5, 48).
„	17	

1 Petr. 1, 18 Eph. 4, 17.
„ 19 Hebr. 9, 14; Eph. 1, 4. 7.
„ 20 Hebr. 9, 26; Eph. 1, 4. 9; 3, 9.
„ 21
„ 22 Röm. 12, 9.
„ 23 Hebr. 4, 12; Jac. 1, 18.
„ 24 } (Jes. 40, 6—8); Jac. 1, 10 f.
„ 25 }
2, 1 Röm. 13, 12; Jac. 1, 21; Kol. 3, 8.
„ 2 Röm. 12, 1; 1 Kor. 3, 2; Hebr. 5, 12. 13.
„ 3 (Ps. 34, 9).
„ 4
„ 5 Röm. 12, 1 } (Jes. 28, 16; Ps. 118, 22; Ex. 19, 6) } Eph. 2, 20—22.
„ 6 Röm. 9, 33 }
„ 7 (Ps. 118, 22; Jes. 8, 14).
„ 8 Röm. 9, 14—33.
„ 9 (Ex. 19, 5. 6; Deut. 7, 6; Mal. 3, 17; Jes. 43, 21); Eph. 1, 14; Tit. 2, 14.
„ 10 Röm. 9, 25; (Hos. 2, 23).
„ 11 Röm. 7, 23; Jac. 4, 1; Hebr. 11, 13; Eph. 2, 19.
„ 12
„ 13 } Röm. 13, 1 ff. }
„ 14 } }
„ 15 } Tit. 3, 1.
„ 16 Gal. 5, 13; Röm. 6, 22. }
„ 17 Röm. 12, 10. }
„ 18 Eph. 6, 5; Kol. 3, 22. }
„ 19 Röm. 13, 5. } Tit. 3, 9. 10.
„ 20 }
„ 21
„ 22 1 Joh. 3, 5.
„ 23 } (Jes. 53, 4.
„ 24 Röm. 6, 2. 8. 18; Gal. 3, 13; Kol. 1, 22. } 5. 6. 7. 9.
„ 25 Hebr. 13, 20. } 12.)
3, 1. 2 Eph. 5, 22; Kol. 3, 18.
„ 3 1 Tim. 2, 3. 9—11.
„ 4 Röm. 7, 22; Eph. 3, 16. } Tit. 2, 3—5.
„ 5 Eph. 5, 22; 1 Tim. 5, 5. }
„ 6 (Gen. 18, 22); Gal. 4, 26. }
„ 7 Eph. 5, 25; 1 Kor. 7, 3. 5.

1 Petr. 3, 8
„ 9 Röm. 12, 17; 1 Thess. 5, 15.
„ 10—12 (Ps. 34, 13—17); Röm. 12, 14—19; Hebr. 12, 14.
„ 13 Röm. 8, 33.
„ 14, 15 (Jes. 8, 12 f.).
„ 16
„ 17
„ 18 Röm. 5, 6 ff.; Röm. 5, 2; Hebr. 7, 27; 9, 12. 26. 28; 10, 14; Eph. 2, 18: 1 Tim. 3, 16.
„ 19, 20 (Gen. 7, 13); Eph. 4, 9; 2 Petr. 2, 5.
„ 21
„ 22 Eph. 1, 20 f.; Hebr. 12, 2.
4, 1 Röm. 6, 6 f.
„ 2
„ 3 Röm. 13, 13; Gal. 5, 20 f.
„ 4
„ 5
„ 6
„ 7 Jac. 5, 8 f.
„ 8 Röm. 12, 9; (Prov. 10, 12); Jac. 5, 12. 20.
„ 9 Röm. 12, 13; Hebr. 13, 2; Phil. 2, 14.
„ 10, 11 Röm. 12, 3—8; Eph. 4, 7; Kol. 3, 17; 1 Kor. 4, 1.
„ 12
„ 13 Röm. 8, 17,
„ 14 Jac. 2, 7.
„ 15
„ 16 Röm. 1, 16.
„ 17
„ 18 (Prov. 11, 31).
„ 19
5, 1 2 Joh. 1; 3 Joh. 1; Röm. 8, 18.
„ 2 (Act. 20, 28)
„ 3 2 Kor. 1, 24 } Tit. 1, 5—9.
„ 4
„ 5 (Prov. 3, 34); Eph. 5, 21.
„ 6
„ 7 (Ps. 55, 23)
„ 8 1 Thess. 5, 6; Eph. 6, 11 } Jac. 4, 6—10.
„ 9
„ 10

1 Petr. 5, 11
„ 12
„ 13 2 Joh. 1.
„ 14 Röm. 16, 16; 1 Kor. 16, 20; 2 Kor. 13, 12.

I. Verhältnis zum alten Testament.

Zwar gehört es nicht in den Kreis der gestellten Aufgabe, die Beziehungen des I. Petr. zum Alten Testament zu erörtern. Dennoch halten wir es für notwendig, eine Uebersicht der vielen ATl. Citate zu geben, mit denen der Verfasser sein Schriftwerk bereichert hat, weil die Art seiner Benutzung des Alten Testaments charakteristisch ist für seine schriftstellerische Thätigkeit, namentlich eine Analogie dafür bietet, wie er auch sonst von seiner Belesenheit in neutestamentlichen Schriften, die ihm bekannt waren, ausgiebigen Gebrauch macht, dann aber auch weil seine alttestamentlichen Citate in den Berührungen seines Briefes mit dem Römer-, Epheser- und Jakobusbrief eine nicht unerhebliche Rolle spielen.

Alle alttestamentlichen Citate werden nach den LXX gegeben, auch wenn dieser Text nicht unbedeutend von dem Urtext differirt.

In 1,16 finden wir mit der Formel *διότι γέγραπται* eingeführt das Citat aus 3. Mos. 11, 44; 19, 2; 20, 7. 26, welches unser Brief mit Matth. 5, 48 gemeinsam hat. In 1, 24 erscheint, fast in die Rede verflochten, nur mit *διότι* begonnen, das Citat aus Jes. 40, 6—8, um bei der Vergänglichkeit alles Irdischen das Bleibende des Wortes Gottes zu erweisen. Statt *τοῦ θεοῦ ἡμῶν* LXX heisst es hier *κυρίου* um der folgenden Anwendung willen.

Nur eine Anspielung auf Ps. 34, 9 sind in 2, 3 die Worte „dass der Herr freundlich ist“. Was im Psalm von Gott gesagt ist, wird hier auf Christus übertragen.

Ein sehr merkwurdiger Passus ist 1 Petr. 2, 4—10, sofern hier mehrere alttestamentliche Stellen in künstlicher Weise in einander gearbeitet werden. Die Form des Citats tritt freilich nur vers 6 mit der Formel *διότι περιέχει ἐν γραφῇ* hervor: *ἰδοῦ τίθημι ἐν Σιὼν λίθον ἀκρογωνιαῖον ἐκλεκτὸν ἔντιμον, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ* aus Jes. 28, 16, etwas abgekürzt. Der ursprüngliche Sinn der Stelle: „Siehe, ich bin es, der gegründet hat in Zion einen Stein der Bewährung, der Ecke der Kostbarkeit, der gegründeten Gründung: wer darauf vertraut wird nicht fliehen", ist: Zion stehe fest und werde sich in der Gefahr (vor der Belagerung der Assyrer) bewähren; den Israeliten zieme Vertrauen. Der Verfasser fand aber darin eine Weissagung auf Christus, den Grund und Eckstein der neuen Theokratie. Schon in den voraufgehenden Versen 4 u. 5. wird das *ἐκλεκτόν, ἔντιμον* aus Jes. 28, 16 vorausgenommen und in die eigene Rede mit Worten aus Ps. 118, 22 *λίθον ἀποδεδοκιμασμένον* und aus 2 Mos. 19, 6 *εἰς ἱεράτευμα ἅγιον* verflochten. Die Anwendung des Citats aus Jes. 28, 16 erfolgt in der Weise, dass in die eigene Rede V. 7 das vollständige Citat *λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας* aus Ps. 118, 22 aufgenommen und mit den Worten aus Jes. 8, 14 *καὶ λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου* verbunden werden. Dann folgt, nachdem die Worte in V. 8 selbstständig geschrieben sind, in V. 9 eine z. T. freie Benutzung von 2. Mos. 19, 5. 6 und 5. Mos. 7, 6: *γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν* (bei letzterem Wort Anklang an Mal. 3, 17), ferner auch von Jes. 43, 21 *ἐξαγγείλητε*, wozu Jes. 43, 20, was an 2. Mos. 19, 5. 6 sich anschliesst, die Veranlassung gegeben hat, und endlich ist V. 10 *οἵ ποτε οὐ λαός, νῦν δε λαὸς θεοῦ, οἱ οὐκ ἠλεημένοι, νῦν δε ἐλεηθέντες* Citat aus Hosea 2, 23.

(Ganz in derselben Weise hat der Verfasser vielfach den Römerbrief in seine Ausführungen hineingezogen.)

Das Vorbild des unschuldigen, geduldigen Leidens Jesu Christi in 2, 22—24 wird sehr bezeichnend in deutlichem Anschluss an das Leiden des Knechtes Gottes Jes. 53 dargestellt. Auch die „irrenden Schafe“ in V. 25 sind durch Jes. 53, 6 veranlasst. Wenn auch nur mit γάρ angeknüpft, ist 3, 10—12 vollständiges Citat aus Ps. 34, 13—17. In 3, 6 und 3, 20 werden Beispiele aus dem alten Testament gegeben. Die im Zusammenhange für das geschichtliche Verständnis wichtige Stelle 3, 14 f. ist z. T. ein Citat aus Jes. 8, 12 f. und zwar ist der richtig pointirte Sinn dieser Worte nur in Berücksichtigung des Zusammenhangs von Jes. 8, 12 zu erschliessen. Wie dort φόβος und φοβεῖσθαι sowie ἁγιάζειν nur im religiösen und kultischen Sinn zu verstehen ist, gegenüber dem Heidentum die wahre Gottesfurcht: „ihn lasst eure Furcht und Schrecken sein“, so will 1 Petr. 3, 14 Hinweisung auf den Kaisercultus sein, mit welchem die Christen sich nicht in Furcht und Schrecken setzen lassen sollen; vielmehr sollen sie allein den Herrn Christus heilig halten (Vgl. Jahrbb. für prot. Theol. 1886 S. 401 Buchmann).

Endlich sind in 4, 8; 4, 18 und 5, 5 in freier Reproduction Citate aus Prov. 10, 12; 11, 31 und 3, 34 in die eigene Rede verflochten.

II. Verhältnis zum Römerbrief.

Zu keinem Brief des N. T.'s steht der I. Petr. sowohl in dem Gedankengehalt als in dem Gedankenausdruck in einer so innigen Beziehung als zum Römerbrief, und daher ist es wohl begründet, dass wir unsere kritischen Erörterungen mit der Darstellung dieses Verhältnisses beginnen.

De Wette sagt hierüber in seinem Exeg. Handbuch: „Wenn man den Brief ohne die Voraussetzung seiner Abfassung durch den Apostel Petrus und mit Beiseitelassung der Selbstzeugnisse

1, 1; 5, 1 läse und sich fragte, wer der Verfasser sein könne, so würde man nur auf einen Schüler des Apostel Paulus raten: so sehr ist die Schreibart und Denkweise paulinisch und so gross die Verwandschaft mit paulinischen Briefen, besonders dem an die Römer". De Wette hat denn auch schon eine Tafel der parallelen Stellen in der Einl. ins N. T. (§ 172 Not. a und die Belege Not. b) angefertigt, um dieses Verhältnis zur Anschauung zu bringen. In neuerer Zeit hat am eingehendsten, abschliessend nach vielen Vorgängern, Seufert in einer gründlichen Abhandlung dieses „Abhängigkeitsverhältnis des I. Petrusbriefs vom Römerbrief" (Ztschr. für wiss. Theol. 1874, S. 360—388) unwiderleglich im Einzelnen durch Vergleichung der parallelen Stellen nachgewiesen, wenn wir auch nicht unterlassen wollen zu bemerken, dass derselbe in seinem Eifer und Fleiss sich gar oft dazu hat hinreissen lassen, dieses Abhängigkeitsverhältnis in zu grosser Ausdehnung und Uebertreibung darzustellen. Wir benutzen in unseren folgenden Erörterungen sowohl diese Arbeit Seuferts als die sorgfältige Zusammenstellung der Sachlage in Holtzmanns Einl. ins N. T. (2 Aufl. S. 518.).

Bei dem paränetischen Charakter des ganzen Schriftstücks ist es erklärlich, dass der Verfasser am meisten Rücksicht genommen hat auf die Ermahnungen in Röm. 12, 1—13, 14. Er hat diese Paränesen so ziemlich Vers für Vers reproducirt und an verschiedenen Stellen seines Briefes Gedanken und Worte daraus wiedergegeben. Wie in Röm. 12, 1 der christliche Wandel als *λογικὴ λατρεία* bezeichnet wird, so sollen seine Leser 1 Petr. 2, 2 *λογικὸν ἄδολον γάλα* verlangen. Es liegt auf der Hand, dass die Bezeichnung der Milch als einer „vernünftigen" im hohen Grade unnatürlich und gezwungen erscheint, wird doch der metaphorische Gebrauch des Wortes „Milch" durch das Adjectiv „vernünftig" in einem Athem als solcher aufgehoben, und der Verfasser hätte diese sich wider-

sprechende Ausdrucksweise nicht gewählt, wenn er aus seinem Eigenen geschrieben hätte. Dieselbe ist ihm aus Röm. 12, 1 zugeflossen, wo der „vernünftige Gottesdienst“ den richtigen durch den ganzen Zusammenhang wohl motivirten Gedanken ausdrückt, dass alle wahre Gottesverehrung in einer rechten Lebensführung sich erweist und darin das religiös sittliche Leben des Christen in seiner harmonischen Einheit, der innern Wahrheit, der Vernunft gemäss sich entwickelt. Darf überhaupt zwischen Römer 12, 1 und 1 Petr. 2, 2 eine Abhängigkeit angenommen werden, so dürfte es über allen Zweifel erhaben sein, dass Röm. 12, 1 das Original ist, nach welchem 1 Petr. 2, 2 sich gebildet hat. Dass aber hier kein Zufall obwaltet, wird dadurch evident, dass die bildliche Ausdrucksweise 1 Petr. 2, 5 ihr wichtigstes Moment, die Leser sollen als heiliges Priestertum πνευματικὰς θυσίας bringen, ebenfalls der Stelle Röm. 12, 1 entnimmt, wo erwartet wird, dass die Ermahnten ihre Leiber als θυσίαν ζῶσαν darbringen. Die ganze Ermahnung Röm. 12, 1 ff. liegt offenbar der Ausführung 1 Petr. 2, 2—5, bei welcher übrigens auch Jes. 28, 16 und Ps. 118, 22 benutzt ist, zugrunde. Dadurch dass der Verfasser 1 Petr. 2, 2—5 die Stelle Röm. 12, 1 mit diesen alttestamentlichen Reminiscenzen zusammenknüpft, erhält die ganze Ausführung einen schwankenden, der Einheitlichkeit ermangelnden Charakter.

Röm. 12, 2 findet sich das sehr seltene Verbum συσχηματίζεσθαι: „Nehmet nicht die Gestalt dieser Welt an“, und 1. Petr. 1, 14 lesen wir mit Anwendung desselben Ausdrucks, der sonst im N. T. nicht vorkommt: „nehmet nicht die Gestalt der früher in eurer Unwissenheit gepflegten Lüste an“. Auch hier ist es offenbar, dass die richtige dem Gedanken angemessene Verwendung des Ausdrucks συσχηματίζεσθαι, welcher den Anschluss an ein Princip, an eine Grundrichtung, an eine Denkweise bezeichnen will, allein in Röm. 12, 2 an-

zuerkennen ist, und derselbe Ausdruck in 1 Petr. 1, 14 einen schiefen Sinn bekommt.

Röm. 12, 3—8 erscheint in Gedanken und Worten wiederholt und verkürzt in I. Petr. 4, 7. 10. 11: *φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν* Röm. 12, 3 und *σωφρονήσατε* 1 Petr. 4, 7; *ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως* Röm. 12, 3, *ἔχοντες χαρίσματα ... διάφορα* Röm. 12, 6 und *ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα* 1 Petr. 4, 10; *εἴτε προφητείαν* Röm. 12, 6 und *εἴ τις λαλεῖ* 1 Petr. 4, 11; *εἴτε διακονίαν* Röm. 12, 7 und *εἴ τις διακονεῖ* 1 Petr. 4, 11. Die entsprechende Gedankenverbindung in beiden Schriftstücken muss als eine nicht zufällige, sondern auf schriftstellerischer Abhängigkeit beruhende sich erweisen, wenn wir weiter bemerken, dass auch 1 Petr. 4, 9 die Ermahnung zur *φιλοξενία* an Röm. 12, 13 anklingt und schon 1 Petr. 4, 8: „habet unter einander innige Liebe“ mit *ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος* Röm. 12, 9 zusammenfällt. Röm. 12, 9 ist aber schon 1 Petr. 1, 22 benutzt worden; „heiligt eure Seelen im Gehorsam gegen die Wahrheit zu ungeheuchelter Bruderliebe (*ἀνυπόκριτος*) und liebet einander von Herzen, innig“. Röm. 12, 10 *τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι* erscheint wieder in 1 Petr. 2, 17 *πάντας τιμήσατε*, wie überhaupt diese Stelle in ihrer prägnanten Kürze: „Erzeiget allen Achtung, liebet die Brüderschaft, fürchtet Gott, ehret den Kaiser“ — die Gedanken in Röm. 13, 7—10 in auffallender Uebereinstimmung der Gesichtspunkte, von denen ausgegangen wird und die in der Ermahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit Röm. 13, 1—6 vgl. mit 1 Petr. 2, 13. 14 ihren Ursprung haben, wiedergibt. Wie 1 Petr. 3, 8—12 an Röm. 12, 14—19 erinnert, so ist in der Reihe dieser Ermahnungen 1 Petr. 3, 9: „vergeltet nicht Böses mit Bösem“ wörtlich aus Röm. 12, 17 herübergenommen. Die Ermahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit 1 Petr. 2, 13—14 schliesst sich auch im Ausdruck an Röm. 13, 1—4 an, wie auch das *διὰ συνείδησιν* 1 Petr. 2, 19 aus Röm. 13, 5 stammt. Mit dem-

selben Ausdruck wie Röm. 13, 12 ἀποθώμεθα hebt 1 Petr. 2; eine neue Ermahnungsreihe an, die auch sonst inhaltlich mit Röm. 13, 11. 12 übereinstimmt, und in 1 Petr. 4, 3 findet sich eine ganz ähnliche Aufzählung von Zuchtlosigkeiten wie Röm. 13, 13. Im Einzelnen glauben wir vorstehend die Originalität von Röm. 12, 1—13, 14 und die Nachbildung in dem Ermahnungsschreiben 1 Petr. unwiderleglich nachgewiesen zu haben. Eine sehr wesentliche Bestätigung erhält diese Thatsache dadurch, dass, was im Römerbrief auf einem kleinen Raume zusammengestellt ist, sich im ganzen Petrusbrief zerstreut findet. Das umgekehrte Verhältnis erscheint undenkbar. Wie könnte von den einzelnen Dingen, in denen die Originalität von Röm. 12, 1—13, 14 unabweislich ist, abgesehen, der Verfasser dieses festgeschlossenen, in seinen einzelnen Teilen aufs beste motivirten Abschnitts die Elemente aus demselben mühsam aus 1 Petr. zusammengelesen haben? Wie lässt sich solches denken bei einem Schriftsteller, der über eine solche Gedankenfülle gebietet, wie der Verfasser des Römerbriefs?

Aber auch in den vorhergehenden Teilen des Römerbriefs finden sich mehrfache auffallende wörtliche Berührungen mit dem 1. Petrusbrief, die durch ihre Art die Priorität des Römerbriefs auf's deutlichste kundgeben. Sofort am Anfang des Briefes 1 Petr. 1, 1. 2 lehnt sich der Gedanke der „πρόγνωσις Gottes des Vaters“ als der Grund der Erwählung an Röm. 8, 28—30 an. Im Römerbrief wächst der Gedanke aus der ganzen Lehrausführung desselben mit innerer Notwendigkeit heraus, bildet in demselben einen wesentlichen Bestandteil, während dieser Gedanke im Anfange des Petrusbriefs durchaus unmotivirt ist und so auftritt, als wolle er an etwas fest stehendes, von anderer Seite her dem christlichen Bewusstsein zugekommenes, anknüpfen. Es ist als habe der Verfasser, als er die Feder ergriff, um sein Ermahnungsschreiben abzu-

fassen, sich vorher selber an der herrlichen Lehrausführung des Römerbriefs aufgerichtet und sich so veranlasst gesehen, mit diesem gewichtigen Gedanken, auf welchen der Römerbrief hinausläuft, sein Schreiben zu beginnen. Der schwerwiegende Gedanke ist damit doch nur flüchtig angedeutet, und es ist sehr fraglich, ob diese Andeutung genügend gewesen ist, um die Leser in Pontus, Galatien u. s. w. wirklich zu ihm zu erheben. In dem Ausdruck ἐκλεκτοί, der zwar Röm. 8, 28—30 nicht, aber wohl Röm. 8, 33 gebraucht ist, ist das zusammengefasst, was in Röm. 8, 28—30 in den einzelnen Stufen des Vorherwissens, Vorherbestimmens, der Berufung, der Rechtfertigung, der Verherrlichung auseinandergehalten ist. Wahrscheinlich ist es auch, dass 1 Petr. 3, 13: „Und wer wird euch schaden, wenn ihr dem Guten nachstrebet?“ im Gedanken und in der Satzform seine Veranlassung hat in derselben Stelle Röm. 8, 33: „Wer wird die Erwählten Gottes beschuldigen?“

Unmittelbar nach dem Eingange, der die Leser als die κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός ἐκλεκτοί bezeichnet, begegnen sich die Gedanken in 1 Petr. 1, 4 und Röm. 8, 17. 18, was um so weniger als Zufall anzusehen ist, als auch im Römerbrief beides nahe bei einander sich findet. Die Worte: „Damit wir den Sünden abgestorben, der Gerechtigkeit leben“ 1 Petr. 2, 24 sind aus Röm. 6, 2. 8. 18 hervorgegangen. Auch hier Zusammenziehung dessen, was im Römerbrief ausgeführt ist. Die flüchtige Andeutung kann nur aus der Ausführung im Römerbrief ihr rechtes Verständnis erhalten, wobei nicht zu übersehen ist, dass wenn 1 Petr. 2, 24 ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι gesetzt ist, dieses gegenüber dem kraftvolleren Ausdruck οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ Röm. 6, 2 als Abschwächung erscheint. Ebenso hat „der verborgene Mensch des Herzens“ ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος 1 Petr. 3, 4 seine Grundlage in dem ἔσω ἄνθρωπος Röm. 7, 22, wobei für den Ausdruck τὰ κρυπτὰ

τῶν ἀνθρώπων Röm. 2, 16 und ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος καὶ περιτομὴ καρδίας Röm. 2, 29 mitgewirkt haben mögen.

Ferner ist 1 Petr. 3, 18 δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ aus Röm. 5, 6—8 und Röm. 5, 2 zusammengezogen. Das „welche wider die Seele streiten“ 1 Petr. 2, 11 klingt gewiss nicht zufällig mit demselben Verbum στρατεύειν an Röm. 7, 23 an. Der eigentümliche Gedanke: „wer dem Fleische nach gelitten hat, hat Ruhe vor der Sünde“ 1 Petr. 4, 1 kann nur aus Röm. 6, 6 f. entstanden sein und bleibt ohne die Erklärung, die er aus dieser Stelle im Römerbrief erhält, unverständlich. So dürfte denn auch wie das θεοῦ δοῦλοι 2, 16 aus Röm. 6, 22 und das τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης 5, 1 aus Röm. 8, 18, so auch das μὴ αἰσχυνέσθω 4, 16 aus Röm. 1, 16 hervorgegangen sein.

In der für unsere Zwecke sehr interessanten Stelle 1 Petr. 2, 4—10 zeigt der Verfasser seine grosse Belesenheit im alt. T., wie wir oben gezeigt haben. Das Vorbild zu dieser Citatenzusammenstellung hat aber dem Verfasser der Abschnitt Röm. 9, 14—33 gegeben. Unter den Citaten, die dort sämtlich gegeben werden, um den Schriftbeweis für den dort Alles beherrschenden Gedanken der Vorherbestimmung Gottes zu geben, finden sich auch die drei Jes. 28, 16; Jes. 8, 14 und Hos. 2, 23, die 1 Petr. 2, 6—10 am vollsten wiedergegeben werden, und zwar erscheint in Röm. 9, 33 Jes. 8, 14 in Jes. 28, 16 hineingeschoben, während diese beiden Citate in 1 Petr. 2, 6. 7 unmittelbar nach einander aufgeführt werden, so dass diese Sonderung als von unserem Verfasser gemachte Korrektur beurteilt werden muss, und Hos. 2, 23 wird wie Röm. 9, 28 so auch 1 Petr. 2, 10 ganz in demselben Sinne angeführt, um den Unterschied des ehemaligen heidnischen und des gegenwärtigen christlichen Zustandes hervorzuheben, obgleich der Urtext diese Ausdehnung des Gedankens nicht gestattet. Dass aber auch hier dem Römerbrief die Originalität

zukommt, das deutet der Verfasser geradezu selber unwillkürlich an, wenn er 1 Petr. 2, 8, ohne dass eine Veranlassung dazu durch den Zusammenhang geboten war, den Gedanken der Vorherbestimmung Gottes, von welchem die ganze Stelle Röm. 9, 14—33 handelt, in den Worten εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν einschiebt.

Die Abhängigkeit des 1 Petr. von dem Römerbrief ist nach dem vorstehenden unabweislich. Die einzelnen Nachweise für die Priorität des Römerbriefs erhalten durch die Massenhaftigkeit der Beispiele von Anklängen und Worten zwischen 1 Petr. und Röm. erst ihre ganze und volle Beweiskraft, in welcher auch manche der einzelnen Beispiele, die auf sich selbst gestellt als nichts beweisend erscheinen müssen, für das Ganze doch in's Gewicht fallen. Die einzelnen Beispiele sind wie eine Kette anzusehen, in welcher die Glieder sich gegenseitig halten und daher alle auf dasselbe Ziel hinweisen.

Wie der Wortschatz des 1 Petrusbriefs grösstenteils dem Römerbrief entnommen ist, so haben auch die Redewendungen und Satzbildungen mit denen des Römerbriefs die grösste Ähnlichkeit, so dass der Verfasser des 1 Petr. als Schriftsteller, wie an der Lectüre des A. T. in der Uebersetzung der LXX, so insbesondere an der des Römerbriefs sich gebildet haben muss.

Nur dürfte vielleicht behauptet werden, dass der Stil des 1 Petrusbriefs glatter und korrekter, ruhiger und fliessender ist als der des Römerbriefs, in welchem wie in den Briefen an die Galater und Corinther die Fülle der Gedanken und auch die Erregtheit des Gemüts des Schreibenden im umgekehrten Verhältnis steht zu der Schwerfälligkeit seiner Ausdrucksweise, wenn auch anerkannt werden muss, dass der grosse und tiefe Inhalt sehr oft die Unbehilflichkeit der Form durchbrechend gewaltig hervortritt, z. B. Röm. 8.

Unmöglich ist es das Gewicht vorstehender Begründung

für die Priorität des Römerbriefs und die Posteriorität des 1 Petr. zu verkennen. Wesentliche Bestätigung erhält diese Begründung durch die gegenseitige Uebereinstimmung und die gegenseitige Verschiedenheit ihres Inhalts.

Der Gedankengehalt beider Briefe schliesst sich sehr eng aneinander. Die Grundlage des christlichen Heiles ist in beiden Briefen Kreuzestod und Auferstehung Jesu Christi, und zwar diese in ihrer innigen Zusammengehörigkeit. Der Römerbrief will eine Darstellung der christlichen Lehre geben; diese aber hat unzweifelhaft ihren Alles beherrschenden Mittelpunkt in Kap. 3, 24—26. Die Rechtfertigung vor Gott wird geschenksweise, *δωρεάν*, allen Menschen ohne Unterscheidung der Juden und Griechen von Gott in seiner Gnade durch die Erlösung in Christus Jesus gegeben, und diese Erlösung ist lediglich dadurch vermittelt, dass Gott diesen zu einem Sühnopfer, *ἱλαστήριον*, dargestellt hat. Das Blut Jesu Christi ist die bewirkende Ursache des Heils, dessen Aneignung nur durch den Glauben möglich ist, *διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*. Dieses Sühnopfer Jesu Christi ist deshalb unerlässlich geworden, weil nur auf diese Weise der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geschehen konnte und nun die blosse *πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων* in der Langmut Gottes ein Ende erhalten sollte. Es ist in diesem Sühnopfertode Jesu Christi die vollgiltige Ausgleichung der göttlichen Gerechtigkeit und der göttlichen Liebe thatsächlich erfolgt. Nun ist die Rechtfertigung des Glaubenden ermöglicht. In dieser Hauptstelle, welche den ganzen Bau der Lehrausführung des Römerbriefs trägt, ist allerdings eine Rücksichtnahme auf die Auferstehung unterlassen. Wo aber sonst im Römerbrief auf den Kreuzestod Jesu Christi als die Grundlage des christlichen Heiles zurückgegriffen wird, da wird auffallenderweise die Auferstehung Jesu Christi immer eng an den Kreuzestod angeschlossen. Man vgl. Kap. 4, 24

und 25; 5, 6—10; 6, 3—5; 6, 8—10; 8, 3 und 11; 8, 32—34; 14, 9. 10. Und nicht darf dabei übersehen werden, darauf hinzuweisen, dass gleich im Eingang des Briefes Jesus Christus als derjenige bezeichnet wird, der zum Sohne Gottes bestimmt ist in Kraft gemäss dem Heiligkeitsgeiste von der Totenauferstehung her (1, 4).

In derselben Weise sind Kreuzestod und Auferstehung Jesu Christi die Grundlage des christlichen Heiles in 1 Petr. Sogleich im Eingang heisst es, dass die Fremdlinge in Pontus u. s. w., an welche der Brief gerichtet ist „zum Gehorsam gegen und zur Besprengung mit dem Blute Christi erwählt sind", und dass alle, die des christlichen Heils teilhaftig sind, „zu einer lebendigen Hoffnung wiedergeboren sind durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten". In 1, 19 wird „das teuere Blut Christi als eines fehllosen und unbefleckten Lammes" als das Mittel bezeichnet, mit welchem die Leser „losgekauft seien von ihrem eiteln, von den Vätern überlieferten Wandel"; 2, 21—24 handelt von dem unverschuldeten geduldigen Leiden Jesu, das den Sklaven, an welche die Ermahnung sich richtet, in der Erduldung ihrer Drangsal zum Vorbild dienen soll, aber es wird auch hinzugefügt, dass er „unsere Sünden selbst an seinem Leibe auf das Holz brachte, damit wir, den Sünden abgestorben, der Gerechtigkeit leben". Ebenso ist Christus 3, 18 „einmal gestorben um der Sünden willen, der Gerechte für die Ungerechten, damit er uns zu Gott hinführe". Auch 4, 1 und 4, 13 wird auf das Leiden Christi hingewiesen. Wie im Eingange 1, 3, so ist auch 1, 21; 3, 18. 21 die Auferstehung von den Toten im engen Anschluss an das Leiden und Sterben Jesu Christi die Grundlage des christlichen Heiles.

Bereits innerhalb dieser U e b e r e i n s t i m m u n g in den dogmatischen Grundgedanken lässt sich jedoch eine sehr deutliche V e r s c h i e d e n h e i t zwischen beiden Schriftstücken wahrnehmen. Im Römerbrief ist das D o g m a t i s c h e das durchaus w e-

sentliche, worauf der Verfasser selbst alles Gewicht legt. In scharfer logischer Folgerichtigkeit entwickelt er in kräftigen Zügen, gegenüber allen Einwänden, die gegen seine Lehre etwa erhoben werden können oder richtiger wirklich erhoben worden sind, seine Lehrausführung. Es gestaltet sich, von der Grundlage des Sühnopfertodes Jesu Christi in 3, 24—26 ausgehend, ein streng durchgeführter dogmatischer Bau, an welchen sich ebenfalls mit innerer Notwendigkeit die Konsequenzen für das sittliche Leben schliessen. In bewunderungswürdiger Folgerichtigkeit wird es hier erwiesen, dass der Glaube, der das einzige Mittel ist, um die in Christus Jesus vollbrachte Erlösung sich anzueignen, so dass die Rechtfertigung aus den Werken ausgeschlossen ist, doch schon in seiner Kraft und Wahrheit die Bedingung des neuen Lebens in sich enthält. Und so erscheint denn auch der „vernünftige Gottesdienst", den die Christen in ihrer gesammten Lebensbewährung und den einzelnen Lebensbethätigungen erzeigen sollen, da sie „ihre Leiber als ein lebendiges, heiliges, wohlgefälliges Opfer Gott darbringen", als eine Wirkung der Gaben, die sie aus dem Kreuzestod und der Auferstehung Christi erhalten.

In 1 Petr. dagegen ist das Dogmatische in jedem Betracht ein secundäres Moment gegenüber den paränetischen Ausführungen, die durch den ganzen Brief hindurchgehen. Das Dogmatische wird nur herbeigezogen um die Ermahnungen zu beleben, zu kräftigen, zu stützen. Am bezeichnendsten ist in dieser Beziehung, dass 2, 21—25 das unverschuldete, geduldige und sündentilgende Leiden und Sterben Jesu Christi nur berührt wird, um die Sklaven in ihrer leidensvollen Lage zu derselben Geduld, die Jesus Christus bewiesen hat, zu ermuntern: „er hat euch ein Vorbild hinterlassen, dass ihr seinen Fusstapfen nachfolget", so dass bei dem unmittelbar darauf dargestellten sittlichen Wert des Leidens Jesu das Hinblicken auf das Leiden und Dulden der Sklaven geradezu auf die Dar-

stellung im Einzelnen Einfluss übte und sogar die Bemerkung in V. 24 *οὗ τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἰάθητε* an die Striemen erinnert, welche die Sklaven nach erlittener Geisselung noch lange auf ihrem Rücken trugen.

Sollte vielleicht aus dem Umstande, dass das Dogmatische hier als untergeordnetes Moment erscheint, der Schluss gezogen werden dürfen, dass, indem der 1. Petr. seine Ermahnungen in ihrer Verbindung mit dem Kreuzestod und der Auferstehung Christi so gegeben hat wie die Situation seiner Leser sie ihm eingab, die äusserlichen Verhältnisse, aus denen die Veranlassung zu diesem Schreiben sich ergab, auch die Unmittelbarkeit und Naturwüchsigkeit der Entstehung dieses Briefes aufzeigen? Sollten nicht die in logischem Gedankenfortschritt gegebenen Lehrausführungen des Römerbriefs bei ihren Berührungen mit 1 Petr. die Annahme seiner Posteriorität nahelegen? Was im 1 Petr. in einzelnen von einander unabhängigen Momenten, wie sie sich dem Verfasser aufdrängten, in aller Einfachheit entgegentritt, das erscheint im Römerbrief in strenger Gedankenfolge zu einem Bau zusammengefügt.

Eine genaue Beobachtung der Sachlage schliesst die Zulässigkeit dieser Folgerung aus. Alle Berührungen zwischen den beiden Schriftstücken, soweit sie den Kreuzestod und die Auferstehung betreffen, erscheinen in 1 Petr. innerhalb der paränetischen Ausführungen als zufällig eingeschobene Bemerkungen, die im Zusammenhang gar nicht angezeigt sind und daher als Reminiscenzen, als Entlehnungen aus einem anderen Zusammenhang sich ausweisen. In der Stelle 2, 21—25, auf welche wir wieder zurückgreifen, ist dasjenige, was wörtlich mit dem Römerbrief stimmt: „damit wir der Sünde abgestorben der Gerechtigkeit leben“, durch den Zusammenhang gar nicht motivirt und ebenso auch das unmittelbar vorhergehende: „welcher unsere Sünden selbst an seinem Leibe auf das Holz

brachte“, was teilweise an Röm. 8, 3, aber noch mehr, wie wir hier vorausgreifend sagen müssen, an Gal. 3, 13 sich anschliesst. Genau genommen ist denn auch 3, 19—23, wo das Leiden und Sterben Christi mit anderweitigen Gedanken von seiner Höllen- und Himmelfahrt in Verbindung gebracht und, veranlasst durch das Wasser der Noachischen Flut, auch das Wasser der Taufe mit hineingezogen wird, eine gelehrte Abschweifung, die durch den übrigen Inhalt des Briefs in keiner Weise gefordert wird. Wie der Verfasser das Bedürfnis hatte seine Ermahnungen fortwährend zu unterbrechen und zu unterstützen durch alttestamentliche Citate, die er in grossem Umfange beigebracht hat, so hat er auch in seine paränetischen Ausführungen dogmatische Reminiscenzen aus dem Römerbrief eingestreut, die dadurch, dass sie im Zusammenhang keine feste Stellung haben, es selber verraten, dass der Verfasser sie nicht aus seinem Eigenen geschrieben, sondern anderweitig entlehnt hat. So ist es ferner mit der Vorherbestimming Gottes des Vaters 1, 2, die sich 2, 8 wiederholt; so mit den Bemerkungen: „welche wider die Seele streiten“ 2, 11 vgl. mit Röm. 7, 23; „wer dem Fleische nach gelitten hat, hat Ruhe vor der Sünde“ 4, 1 vgl. mit Röm. 6, 6 f. Gerade diese Einschiebungen in den Gedankengang dieses Schriftstücks schliessen eine andere Beurteilung der Sachlage aus.

Noch mehr aber werden wir dazu gedrängt die Priorität des Römerbriefs vor dem 1 Petr. anzuerkennen, wenn wir die Verschiedenheiten des Inhalts beider Schriftstücke in weiterem Umfange uns vor Augen führen.

Und da müssen wir uns zuerst umsehen nach den Lesern beider Briefe, nach ihrer Nationalität, nach der Beschaffenheit ihres Christenstandes. Berücksichtigten wir lediglich den Wortlaut der Adressen, ohne auf den Inhalt der beiden Briefe zu sehen, so müssten wir beim Römerbrief Leser heidnischer (ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν — ἐν οἷς ἐστέ καὶ ὑμεῖς Röm. 1, 5 f.),

bei 1 Petr. solche jüdischer Abstammung (ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς 1 Petr. 1, 1) voraussetzen, und man könnte daraus sehr leicht einen falschen Schluss für die Abfassungszeiten beider Schriftstücke ziehen. Es ist dieses auch geschehen (Weiss). Die berühmte Controverse über die Zusammensetzung der römischen Gemeinde zu der Zeit, als der Römerbrief geschrieben wurde, wird nie zu ihrer völligen Erledigung kommen (Holtzmann, Einleitung ins N. T. 2. Aufl. S. 261. Pfleiderer, Urchristentum S. 117 ff.). Sicher ist aber, worauf für unsere Zwecke alles ankommt, dass die römische Gemeinde nur als eine aus jüdischen und heidnischen Elementen zusammengesetzte angesehen werden kann und dass es sich nur noch darum handelt, welcher Teil als Mehrheit und welcher als Minderheit vorausgesetzt werden darf. Wie man auch über den statistischen Bestand der römischen Gemeinde urteilen mag, so geht doch aus den Ausführungen in Kap. 14 über das Verhältnis der Starken und Schwachen im Glauben unzweifelhaft hervor, dass das Christentum in Rom um die Zeit des Römerbriefs in stärkster Weise gehalten wurde von den Schranken jüdischer Gewohnheiten und jüdischer Lebensanschauungen, von den Banden des jüdischen Gesetzes und der jüdischen Traditionen. Ja nicht nur die Ermahnungen an die Schwachen und Starken deuten auf derartigen Ursprung und derartige Einflüsse des römischen Christentums, sondern auch der ganze übrige Inhalt und Charakter des Römerbriefs legt dafür unwidersprechliches Zeugniss ab. Ein wirklich geschichtliches Verständnis des Römerbriefs lassen diejenigen Exegeten, welche in welcher Weise auch immer in demselben lediglich eine dogmatische Abhandlung der paulinischen Lehre zu erkennen glauben, mehr oder weniger vermissen. Der Brief ist, so wie er vorliegt, doch nur Darstellung des paulinischen Evangeliums gegenüber ganz bestimmten, in demselben voraus-

gesetzten judaistischen Gegensätzen. Nicht ohne grosse Schonung der religiösen Vorurteile und Befangenheiten der römischen Christen will der Verfasser mit unleugbar conciliatorischer Tendenz darstellen, worin das Eigentümliche seines Evangeliums besteht. Der Brief kennzeichnet sich in jedem Betracht als apologetische Rechtfertigung der paulinischen Auffassung des neuerschienenen christlichen Heiles. Er ist darauf berechnet, womöglich judaistische Voreingenommenheiten gegen das paulinische Evangelium, welches eine Gotteskraft zur Seligkeit zunächst den Juden, dann aber auch den Griechen, mithin ein allgemein menschliches Heil, eine neue, die Glaubensgerechtigkeit, abgesehen vom Gesetz und ohne das Gesetz, darbietet, zu überwinden, um der Erlösung, die in der Liebe Gottes begründet und in Christus Jesus vollzogen ist, den Weg zur vollen Anerkennung zu bereiten.

So ist denn der Römerbrief in einer Zeit geschrieben worden, in welcher das junge Christentum sich noch derjenigen Angriffe zu erwehren hatte, welche in dem alttestamentlichen Gesetzesstandpunkt ihren Grund hatten, wo der neue Glaube noch von Juden geteilt wurde, die trotz des neuen Glaubens Juden sein und Juden bleiben wollten.

Sicher ist aber, dass diese Zeitverhältnisse und diese Zeitlage nicht mehr vorhanden waren, als der 1 Petrusbrief geschrieben wurde. Die Christen in Pontus u. s. w., an welche dieser Brief gerichtet ist, sind unzweifelhaft Heidenchristen. Sie sollen „nicht annehmen die Gestalt der früher in ihrer Unwissenheit gepflegten Lüste“ 1, 14; sie sind „losgekauft von ihrem eiteln, von den Vätern überlieferten Wandel“ 1, 18, womit ihre Vergangenheit aufs bestimmteste als eine heidnische bezeichnet ist, ebenso in den Worten: „die vergangene Zeit haben sie nach heidnischem Willen zugebracht, da sie

gewandelt sind in Ausschweifungen u. s. w.“ 4, 3 f. Gott hat sie „berufen aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht“ 2, 9; sie sind jetzt erst „das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk u. s. w.“ 2, 9 f. Sie sind dadurch dass sie „wiedergeboren sind durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten zu einem unvergänglichen Erbe, das aufgehoben wird im Himmel“, das ideale Israel geworden, das an jüdische Abstammung nicht gebunden ist. Nirgends findet sich eine jüdische Vergangenheit der Leser oder überhaupt irgend ein Einfluss alttestamentlich gesetzlichen Wesens auf das christliche Bewusstsein der Leser. Wenn der Verfasser so reichlich von alttestamentlichen Citaten Gebrauch macht, so erklärt sich dieses hinreichend daraus, dass für die christliche Gemeinde noch lange Zeit das A. T. als heiliges Schrifttum, als göttliche Offenbarungsurkunde galt, aus welcher sie ihre Belehrung und Erbauung zu schöpfen angewiesen war, ebenso wie die Adresse die Leser als Fremdlinge der Zerstreuung bezeichnet, nicht um sie als Juden zu charakterisiren inmitten der heidnischen Welt, sondern um ihnen eine Andeutung zu geben, dass sie inmitten der heidnischen, ihnen feindlich gesinnten Welt sich als Fremdlinge fühlen, sofern ihre Heimat im Himmel ist. Der 1 Petr. nimmt in keiner Weise Rücksicht auf eine gesetzlich-jüdische Strömung in den Gemeinden, an welche er gerichtet ist, offenbar, weil solche gar nicht mehr vorhanden und diese im älteren Stadium des Christentums vorkommenden Hindernisse und Beeinträchtigungen bereits vollständig überwunden waren. Vielmehr ist aus 1 Petr. mehrfach zu ersehen, dass damals die christliche Heidenkirche, befreit von aller jüdischen Gemeinschaft und somit von jedwedem gesetzlichem Einfluss, als „Brüderschaft“ in der ganzen römischen Welt ausgebreitet war und bei ihrer wachsenden Grösse und Ausbrei-

tung die Furcht der römischen Obrigkeit erregt hatte, so dass seitens der römischen Gewalten die Verfolgung über sie hereingebrochen war. Nicht innere Kämpfe, die das Verhältnis des Evangeliums zum Gesetz betrafen, bewegten damals die Gemüter, vielmehr lediglich der eine Kampf um die Existenz.

In Uebereinstimmung mit dem religiösen Bewusstsein der Leser des Römerbriefs, welches noch unsicher zwischen dem alttestamentlichen Gesetzesstandpunkt und der im Christentum neugewonnenen Einsicht schwankte, betreffen auch die Angelpunkte, um welche der ganze Römerbrief sich dreht, den Gegensatz zwischen dem alten jüdischen und dem neuen christlichen Standpunkt, wie er der ältesten Zeit des Urchristentums durchaus angemessen ist. Drei solche Angelpunkte sind zu unterscheiden: der Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium, der Gegensatz zwischen dem alttestamentlichen Opferwesen und dem Sühnopfertode Jesu Christi und der Gegensatz zwischen einer Rechtfertigung aus des Gesetzes Werken und einer Rechtfertigung allein aus dem Glauben.

Es lässt sich der Zweck des Römerbriefs dahin zusammenfassen, die Leser aus den engen Schranken des Gesetzes, in denen sie noch befangen waren, zu der Freiheit des Evangeliums hinzuführen. Für den Verfasser selbst war diese Freiheit errungen. Ihm war bereits „der wesentliche Unterschied des Christentums vom Judentum, die Unmöglichkeit auf der Grundlage des Judentums das von Christus erwartete Heil sich zuzueignen, zum bestimmten Bewusstsein gekommen“ (Baur, Vorlesungen über N. T. l. Theologie 1864, S. 128), nicht aber den Lesern. Der Verfasser bemüht sich sogar, wenn ihm auch alles daran gelegen war, die Leser über ihre gesetzliche Befangenheit zu erheben, ihr religiöses Bewusstsein in diesem Stück noch möglichst zu schonen.

Sollten diese Gedanken mit der Frische und Natürlichkeit, wie sie uns im Römerbrief begegnen, erst im zweiten Jahrhundert ausgesprochen worden sein, so hiesse das, wie der 1 Petr. es uns aufs deutlichste zeigt, Eulen nach Athen tragen. In 1 Petr. erscheint der Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium dadurch überwunden, dass weder der Verfasser noch die Leser sich irgendwie durch die Schranken des Gesetzes gebunden zeigen. Kaum ist noch die Erinnerung wahrzunehmen, dass das neue Christentum aus dem Judentum hervorgegangen ist. Sie tritt nur in den zahlreichen alttestamentlichen Citaten hervor, durch welche der Verfasser unverkennbar seinem Schriftwerk einen gelehrten Anstrich zu geben versucht hat, und es ist sehr zu bezweifeln, ob er damit einem Bedürfnis seiner Leser entgegengekommen ist. Der Opfertod Jesu Christi ist auch in 1 Petr. die Grundlage des christlichen Heiles. Deutlich ist es aber, dass es der Römerbrief ist, der diesen Gedanken auch für die spätere Zeit dem christlichen Bewusstsein eingeprägt hat und der 1 Petr. gerade in diesem Stück seine Abhängigkeit vom Römerbrief verrät, aber die Rücksicht auf das alttestamentliche Opferwesen ist hier geschwunden, weil weder der Verfasser noch die Leser in der Zeit seiner Abfassung diesen Zusammenhang irgendwie zu denken sich veranlasst fühlen konnten. Und endlich ist der Rechtfertigungsgedanke in 1 Petr. nicht zu finden, offenbar weil der Verfasser auf seinem Standpunkt mit diesem aus der jüdisch-dogmatischen Grundlage der Theologie des Römerbriefs stammenden Begriff nichts mehr anzufangen wusste, und er bei seinen Lesern erst recht für diese Vorstellung kein Verständnis mehr voraussetzen konnte.

Der Römerbrief gehört einer ganz anderen Zeitlage an als der 1 Petr. und giebt durch seinen ganzen Inhalt zu erkennen, dass er dem 1 Petr. vorangegangen und dass seine

Zeit durch einen bedeutenden Zeitabstand von der des 1 Petr. geschieden ist.

III. Verhältnis zum Galaterbrief.

Viel weniger zahlreich sind die Berührungen des 1 Petr. mit Stellen des Galaterbriefs; sie sind aber derart, dass sie für unsern Zweck besonders schwer ins Gewicht fallen.

Wie Gal. 4, 7 im Zusammenhang mit 3, 18 und 3, 29 der Christ, sofern er sich der Gotteskindschaft bewusst wird, als *κληρονόμος* bezeichnet wird, so sind die Christen 1 Petr. 1, 4 zur *κληρονομία* wiedergeboren. Mit diesem bedeutungsvollen Gedanken, der sowohl Gal. 4, 7 als Röm. 8, 17 f. die Höhe des christlichen Bewusstseins bezeichnet, auf welche die Briefe an die Galater und Römer ihre Leser als auf ein herrliches Schlussziel des in Kreuzestod und Auferstehung Christi begründeten Heiles hinweisen, beginnt der 1 Petrusbrief. Im Galater- und Römerbrief sind die zur Einheit verbundenen Begriffe Gotteskindschaft und Erbschaft in Gegensatz gestellt zu der Knechtschaft unter dem Gesetz, *ὑπὸ νόμον* Gal. 4, 5 und *οὐκέτι εἶ δοῦλος* Gal. 4, 7 und *πνεῦμα δουλείας* Röm. 8, 15, während 1 Petr. 1, 4 von diesem Gegensatz, der für die Zeit und das Bewusstsein des Verfassers und der Leser nicht mehr in Betracht kam, keinen Gebrauch macht. Dass aber nicht blos der Römer-, sondern auch der Galaterbrief hier mitbenutzt ist, zeigt unwidersprechlich das in 1 Petr. 1, 5 unmittelbar Folgende. Wenn 1 Petr. 1, 5, wo es sich um die *κληρονομία* handelt, gesagt wird: „für euch die ihr aus Gottes Macht bewahrt, in Schutz genommen werdet, *φρουρουμένους*, mittelst des Glaubens zur Seligkeit, welche (jetzt zwar noch verborgen aber) bereit, fertig gestellt ist, um offenbar zu werden, *ἀποκαλυφθῆναι*, in der letzten Zeit“, so kann es nicht zufällig sein,

dass Gal. 3, 23 ebenfalls die beiden Ausdrücke φρουρεῖσθαι und ἀποκαλυφθῆναι zusammenstehen. Was in Gal. 3, 23 von dem Gesetz in Beziehung auf den zukünftigen Glauben gesagt ist, dass die unter dem Gesetze stehenden wie in einem Gefängnisse verschlossen, bewahrt wurden, so dass mit dem Ausdruck ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι der Zustand der Unfreiheit, der Knechtschaft zur Darstellung kommt, bis erst der Glaube dieser Knechtschaft ein Ende macht, εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι, wird 1 Petr. 1, 5 weniger passend auf den Glauben mit Beziehung auf die zukünftige Herrlichkeit übertragen, so dass das φρουρεῖσθαι einen andern Sinn, nämlich des zeitlichen Geschütztseins erhalten muss. Die Verschiedenheit des Sinnes bei dem Gebrauch derselben Ausdrücke spricht entschieden für die Ursprünglichkeit von Gal. 3, 23 und die Abhängigkeit von 1 Petr. von dieser Stelle. Im Zusammenhang mit Gal. 3 sind die Christen sofern sie ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ sind κατὰ ἐπαγγελίαν auch κληρονόμοι Gal. 3, 29, woran sich Gal. 4, 1—7 anschliesst, so dass der ganze Zusammenhang von Gal. 3, 15—4, 7 Einfluss auf 1 Petr. 1, 4. 5 geübt hat. Dabei hat jedoch der Verfasser von 1 Petr. in leicht erkennbarer Absicht, weil dieses für seine Leser keinen Wert hatte, den Hauptgedanken der Galaterstelle, den Gegensatz von Gesetz und Evangelium weggelassen. Indem er aus Gal. 3, 15—4, 7 nur den Begriff der κληρονομία herübernahm, und dabei sich an die Ausdrücke φρουρεῖσθαι und ἀποκαλυφθῆναι anschloss, musste er diesen Ausdrücken eine andere Beziehung geben, hat aber durch ihre Verwendung unwidersprechlich uns seine schriftstellerische Abhängigkeit vom Galaterbrief aufgedeckt.

Etwas ganz ähnliches ist ihm 1 Petr. 2, 24 begegnet. Diese Stelle: „welcher unsere Sünden selbst an seinem Leibe auf das Holz brachte", ἐπὶ τὸ ξύλον, kann nur in Abhängigkeit von Gal. 3, 13 entstanden sein: „verflucht ist jeder, der am Holz

hängt“ ἐπὶ ξύλου. Hier ist „das Holz“ durch das Citat aus Deut. 21, 23 notwendig bedingt, was von 1 Petr. 2, 24 nicht gelten kann, so dass 1 Petr. 2, 24 nur in Rücksicht auf Gal. 3, 13 geschrieben worden sein kann. Ohne diese Rücksichtnahme hätte der Verfasser gewiss einfach: „auf das Kreuz“ geschrieben. Der Verfasser hat freilich die Erlösung von dem Fluch des Gesetzes durch den Kreuzestod Jesu Christi für seine Zwecke nicht brauchen können; das „Holz“ aber, welches er mit der Beziehung auf den Kreuzestod Jesu Christi verbindet, um diesen als Ermahnungsmittel für seine leidenden und duldenden Leser zu benutzen, ist der Verräter dafür geworden, dass er Gal. 3, 13 gelesen und verwendet hat. Diese Stelle des Galaterbriefs, die Erlösung von dem Fluch des Gesetzes, ist aber das Herz des Galaterbriefs, von welchem der Blutumlauf des ganzen Briefes ausgeht. Diese Thatsache ist ein zwingender Grund dafür, das in neuster Zeit aufgekommene Bedürfnis, in unserem Galaterbrief unter marcionitischem Einfluss entstandene Interpolationen des zweiten Jahrhunderts entdecken zu wollen, welche erst diesem Briefe das Wesentliche seines Inhalts gegeben haben sollen, mit aller Entschiedenheit als etwas Unzulässiges abzuweisen.

Unzweifelhaft ist es, dass Gal. 3, 13; Gal. 3, 23; ebenso Gal. 3, 18 und 3, 29 mit Gal. 4, 7, — und diese Stellen sind so ziemlich als die alles tragenden Momente des Galaterbriefs zu betrachten, — in 1 Petr. hindurchleuchten.

Wie 1 Petr. 2, 11 mit Gal. 5, 17, so ist auch 1 Petr. 2, 16 mit Gal. 5, 13 dem Sinne nach so nahe verwandt, dass im Zusammenhang mit dem Obigen eine Anlehnung an die beiden Galaterstellen angezeigt ist. Ferner dürfte in 1 Petr. 3, 6 das ἧς ἐγεννήθητε τέκνα aus dem ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν Gal. 4, 26 entstanden sein. Und endlich hat 1 Petr. 4, 3, die Aufzählung der einzelnen Zuchtlosigkeiten, mehr Uebereinstimmung

stimmung mit Gal. 5, 20 f. als mit Röm. 13, 13. Dem Verfasser von 1 Petr. war bereits das innige Verwandtschaftsverhältnis von Röm. und Gal. ebenso durchsichtig wie uns.

IV. Verhältnis zu den Korintherbriefen.

Die Berührungen mit den beiden Korintherbriefen beschränken sich auf folgende:

Wie 2 Kor. 1, 3 beginnt auch 1 Petr. 1, 3 mit *εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Möglich ist es, dass der Gegensatz zwischen dem Glauben und dem Schauen 1 Petr. 1, 8 aus 2 Kor. 5, 7 abzuleiten ist. Die *ἀρτιγέννητα βρέφη* und die Milch 1 Petr. 2, 2 dürften aus 1 Kor. 3, 2 entstanden sein, wenn nicht vielleicht Hebr. 5, 12. 13 die Voraussetzung dafür abgegeben hat. Vielleicht beides. Die Beziehung auf den Tempel in 1 Petr. 2, 4 ff. hat vielleicht den Gedanken in 1 Kor. 3, 16 und 2 Kor. 6, 16 zur Voraussetzung, wenn nicht die reichlichen Bezugnahmen auf alttestamentliche Aussprüche an dieser Stelle die Annahme einer Bezugnahme auf die beiden Korintherstellen als unnütz erscheinen lassen. Zwingenderen Grund zur Annahme einer Abhängigkeit dürfte das Verhältnis von 1 Petr. 3, 7 und 1 Kor. 7, 3. 5 abgeben, insbesondere die Rücksichtnahme auf das gemeinsame Gebet der Ehegatten. Die *οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ* 1 Petr. 4, 10 mögen vielleicht ihren Ursprung in dem *οἰκονόμος μυστηρίων θεοῦ* 1 Kor. 4, 1 haben. Der Gedanke 1 Petr. 3, 21 lehnt sich vermutlich an 1 Kor. 10, 1. 2 an, ist aber doch wieder ganz anders geartet. Endlich schliessen sich 1 Petr. 5, 3 und 2 Kor. 1, 24 nicht nur dem Sinne nach zusammen, sondern auch in dem Ausdruck *κυριεύειν* und *κατακυριεύειν*.

Bei alle dem ist jedoch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass diese Berührungen zwischen 1 Petr. und den beiden Ko-

rintherbriefen rein zufällige sind, so dass wir sie zu unseren Zwecken nicht verwenden dürfen.

V. Verhältnis zu den Briefen an die Thessalonicher, Philipper und an Philemon.

Keinerlei Schlussfolgerungen lassen sich ziehen aus dem *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος* 1 Petr. 1, 2 und 2 Thess. 2, 13, dem *μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ* 1 Petr. 3, 9 und 1 Thess. 5, 15, dem *νήψατε, γρηγορήσατε* 1 Petr. 5, 8 und *γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν* 1 Thess. 5, 6, sowie endlich dem *φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους ἀνεὺ γογγυσμοῦ* 1 Petr. 4, 9 und *πάντα ποιεῖτε χωρὶς γογγυσμῶν* Phil. 2, 14. Weitere Berührungen zwischen den genannten Briefen und 1 Petr. sind nicht auffindbar oder derart wie 1 Petr. 1, 13 vgl. mit 1 Thess. 5, 8; oder 1 Petr. 4, 19 vgl. mit 1 Thess. 5, 24 oder 1 Petr. 5, 3 vgl. mit 1 Thess. 1, 7, dass sie noch weniger Beachtung verdienen.

Ob die Beziehungen zur Sklavenfrage im Brief an Philemon irgendwie mit 1 Petr. 2, 18—25 zusammenhängen, müssen wir dahingestellt sein lassen.

VI. Verhältnis zum Hebräerbrief.

Unleugbare Berührungen in Gedanken und Worten gibt es zwischen dem 1 Petr. u. Hebr. Für unsere Zwecke gewinnen diese Berührungen ein erhöhtes Interesse dadurch, dass beide Schriftstücke in ihrer Art und Weise einen völlig verschiedenen Character aufweisen und nach dieser Verschiedenheit solche Berührungen gar nicht vermuten lassen, andrerseits aber auch dadurch, dass der Hebräerbrief in vielen Beziehungen eine ganz aparte Stellung in der neutestamentlichen Brieflitteratur

einnimmt. Er stellt sich nicht einmal als Brief dar und ist mehr als eine gelehrte Abhandlung anzusehen, die nur fast wie notdürftig, vielleicht auch, wie schon gesagt worden ist, erst nachträglich einen brieflichen Schlussatz 13, 22—24 erhalten hat. Es fehlt der Name eines Verfassers, es fehlt die Angabe einer Adresse. Man weiss nicht, woher und wohin der Brief geschrieben ist, und daher auch nicht, in welche Zeit man ihn einreihen soll. Es ist unmöglich sich diesem Gefühl der Unsicherheit zu entziehen, auch im Hinblick auf die sehr grosse Verschiedenheit der Entscheidungen, welche die Kritik getroffen hat. Dazu kommt, dass dieser Brief das Verhältnis des Neuen zum Alten Bunde, was den hervorragendsten Gegenstand seines Inhalts bildet, von einer ganz eigentümlichen Seite, nämlich von der alexandrinischen Weltanschauung aus behandelt, und auch in diesem Sinne in der neutestamentlichen Brieflitteratur eine einzige Stellung einnimmt. Weisen die Berührungen des 1 Petr. auf eine frühere oder spätere Zeit seiner Abfassung hin? Diese Frage ist verschieden beantwortet worden.

Unter den Berührungen nehmen diejenigen unsere Aufmerksamkeit in erster Reihe in Anspruch, welche beim Opfertode Jesu Christi auf sein „teueres Blut“ alles Gewicht legen, und diesem Blute Jesu Christi die sündentilgende, reinigende, sühnende und vollendende Macht beilegen, so dass die beiden Briefe, wie sehr sie auch sonst nach Art und Charakter aus einander gehen, durch diesen Gedanken aufs engste verbunden sind. Wie wir aus dem Hebräerbrief 9, 11—28 erfahren, lehnt sich diese Wertlegung auf das Blut Christi an das Bundesblut an, welches bei der Bundschliessung am Sinai Ex. 24, 3—8 vergossen wurde, wobei übrigens auch noch an weitere Blutbesprengungen, wie sie im Gesetz geboten waren, Ex. 29, 11 ff.; Lev. 14, 1 ff., gedacht wurde. Im Gegensatz zu diesen Blutbesprengungen bei der Bundschliessung

und den sonst im Gesetz gebotenen ist Christus durch sein Blut der Stifter eines neuen Bundes geworden und hat durch ein einmaliges Selbstopfer für immer die Aufhebung der Sünde bewirkt. Das wird in Hebr. 9, 11—28 ausgeführt, und diese Ausführung ist für den ganzen Zusammenhang des Hebräerbriefs, insbesondere für den Abschnitt 7, 1—10, 18, der das Hohepriestertum Christi behandelt, von wesentlichster Bedeutung.

Wenn nun 1 Petr. 1, 2 „die Besprengung mit dem Blute Christi“ erwähnt ist, 1 Petr. 1, 19 das „teuere Blut Jesu Christi“ als das „eines fehllosen und unbefleckten Lammes“ als Erlösungsmittel bezeichnet wird, in 1 Petr. 2, 24 gesagt wird, dass Jesus Christus „unsere Sünden an seinem Leibe getragen hat“, und 1 Petr. 3, 18 der Gedanke ausgesprochen wird, dass Christus „einmal“ gestorben ist für die Sünden, so lassen sich diese Bemerkungen wohl nicht anders auffassen, denn als Anspielungen an Gedanken und Worte, die in der Ausführung Hebr. 9, 11—28 vorkommen. 1 Petr. 1, 2 *ῥαντισμὸς αἵματος Ἰ. Χρ.* zu vgl. mit Hebr. 9, 19 aber auch 10, 22 und 12, 24; 1 Petr. 1, 19 *τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου* zu vgl. mit Hebr. 9, 14, wobei die Sündlosigkeit Jesu Christi mit demselben Ausdruck bezeichnet wird und das Wort *τίμιος* einen ins Kurze gefassten Ersatz bildet für *ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν*; 1 Petr. 2, 24 *ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν* zu vgl. mit Hebr. 9, 28 *ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας*; 1 Petr. 3, 18 *ἅπαξ* zu vgl. mit Hebr. 9, 12. 26. 28, aber auch 7, 27 und 10, 14; 1 Petr. 3, 22 *πορευθεὶς εἰς οὐρανόν* zu vgl. mit Hebr. 9, 24 *εἰσῆλθεν εἰς τὸν οὐρανόν*, aber auch 9, 11. 12.

Was im Hebräerbrief eine feste gesicherte Stellung hat, so dass es dort nicht entbehrt werden kann, wie das an den einzelnen oben bemerkten Gedanken zu sehen ist, das erscheint in 1 Petr. nur als flüchtige Er-

wähnung, nur als Ausfüllung und Ausschmückung der Ermahnungsrede.

Während es dem Hebräerbrief darauf ankommt, das Hohepriestertum Jesu Christi im Gegensatz zum alttestamentlichen, levitischen als ein vollendetes, in Ewigkeit geltendes darzustellen, und die ganze Ausführung in Hebr. 9, 11—28 diesem dogmatischen Zwecke dient, erscheinen in 1 Petr. diese an den Opfertod Jesu Christi sich anlehnenden Gedanken als Stützpunkte zur Bekräftigung der Ermahnungen und erhebenden Tröstungen, die er an seine leidenden und duldenden Leser richtet. Ganz in derselben Weise wie der Verfasser den dogmatischen Inhalt des Römerbriefs in seinem Schreiben gelegentlich als Unterlage seiner Ausführungen verwendet, so hat ihm auch der Hebräerbrief denselben Dienst geleistet, ja die Auffassung des Opfertodes Jesu Christi, die reinigende sittlich vollendende Kraft des Blutes Christi hat ihm für seine paränetischen Zwecke mehr zugesagt als die Sühnopfertheorie des Römerbriefs. Die Priorität des Hebräerbriefs ist nach dieser Erwägung für uns eine ganz sichere.

Für die Abhängigkeit des 1 Petr. vom Hebräerbrief erklären sich auch Hilgenfeld Einl. ins N. T. 1875 S. 635. Hausrath N. Tl. Zeitgeschichte 2. Aufl. IV S. 253. Holtzmann, Einleit. ins N. T. 2. Aufl. S. 519. Pfleiderer, Urchristentum S. 656.

Die Abhängigkeit vom Hebräerbrief beschränkt sich jedoch nicht auf die Benutzung des Abschnittes 9, 11—28. Von Soden, der übrigens in seiner Abhandlung: „der 1 Petrusbrief“ (Jahrb. f. prot. Theol. 1883, S. 461 ff.) geneigt ist „eine Verwandtschaft beider Schriftstücke, ohne schriftstellerische Abhängigkeit des einen vom andern anzunehmen, dieselbe aus der gemeinsamen Luft erklären“ will, „in der die Verfasser von beiden Briefen lebten“ (beide hätten als Mitglieder der römischen Gemeinde und so ziemlich gleichzeitig geschrieben)

S. 489, ja der erste Petrusbrief hätte erst „den Raum geschaffen für den neuen ganz eigenartigen Versuch, die Erlösungswirkung des Todes Christi zu erklären, den wir im Hebräerbrief vor uns haben“ S. 499 (was ich nach dem oben ausgeführten sowohl nach der einen als nach der andern Richtung für durchaus verfehlt halte), gibt auf S. 488 ein ganzes Verzeichnis von lexikalischen Eigentümlichkeiten beider Briefe, welches wir in dankbarer Anerkennung mitzuteilen uns erlauben.

„*Ἀντίτυπος* 1 Petr. 3, 21 und Hebr. 9, 24; *ἀγνοοῦντες καὶ πλανώμενοι* (als Charakter der Unbekehrten) 1 Petr. 1, 14; 2, 15. 25 und Hebr. 5, 2; 9, 7; *οἶκος* als Bild der Christenheit 1 Petr. 2, 5 und Hebr. 3, 6; *παρεπίδημοι* 1 Petr. 1, 1; 2, 11 und Hebr. 11, 13; *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ—ζῶν* 1 Petr. 1, 23 und Hebr. 4, 12; *γεύεσθαι* 1 Petr. 2, 3 und Hebr. 6, 5; *τελείως ἐλπίζειν* und *τετελειωμένοι* 1 Petr. 1, 13 und Hebr. 12, 23; *κληρονομεῖν τὴν εὐλογίαν* 1 Petr. 3, 9 und Hebr. 12, 17; *φιλοξενία* 1 Petr. 4, 9 und Hebr. 13, 2; *εἰρήνην διώκειν* 1 Petr. 3, 11 und Hebr. 12, 14; *ἀναφέρειν θυσίαν τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* 1 Petr. 2, 5 und Hebr. 13, 15; *ὁ θεὸς καταρτίσαι* 1 Petr. 5, 10 und Hebr. 13, 21. Ferner das Werk Christi betreffend: *φανεροῦσθαι* zur Bezeichnung seiner Erscheinung auf Erden 1 Petr. 1, 20 und Hebr. 9, 26; der Zeit derselben durch *ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων* (*ἡμερῶν*) 1 Petr. 1, 20 und Hebr. 1, 1; seiner selbst als *ποιμήν* 1 Petr. 2, 25 und Hebr. 13, 20 (sonst nur Joh. 10); seines Charakters durch *ἀμίαντος* 1 Petr. 1, 4 und Hebr. 7, 26; 13, 4 (nur noch Jac. 1, 27); des Erlösungsmittels als *σῶμα Χριστοῦ* 1 Petr. 2, 24 und Hebr. 10, 10; und als *αἷμα ἄμωμον* 1 Petr. 1, 19 und Hebr. 9, 14; seines Todes als eines *ἅπαξ* geschehenen 1 Petr. 3, 18 und Hebr. 7, 27; 9, 7. 26 fl.; des Zweckes desselben durch *ἀναφέρειν ἁμαρτίαν* 1 Petr. 2, 24 und Hebr. 9, 28; der Wirkung desselben als *ῥαντισμός* 1 Petr. 1, 2 und Hebr. 12, 24 und als *λύτρωσις* beziehungsweise *λυτροῦν* 1 Petr. 1, 18 und Hebr. 9, 12“.

Fast alle diese Eigentümlichkeiten sind sonst im N. T. nicht anzutreffen. Da lässt sich doch ohne schriftstellerische Abhängigkeit nicht auskommen.

Wie Hebr. 9, 26 nicht nur *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*, sondern auch den Gegensatz des Vorhergewesenen und des Indieerscheinungtretens in der letzten Zeit berührt, so auch teilweise mit anderen Ausdrücken 1 Petr. 1, 20. Mit der *φιλοξενία* Hebr. 13, 2 und 1 Petr. 4, 9 soll die *φιλαδελφία* sowohl Hebr. 13, 1 als 1 Petr. 1, 22 hoch gehalten werden. Wie Hebr. 11, 13 die Christen *ξένοι καὶ παρεπίδημοι* auf Erden sind, so auch 1 Petr. 1, 1 und 2, 11. Das *ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ* Hebr. 12, 2 findet sich auch 1 Petr. 3, 22. Wenn auch jene lexikalischen Eigentümlichkeiten und diese Anklänge durch sich selbst die Abhängigkeit des 1 Petrusbriefs vom Hebräerbrief nicht zu erweisen imstande wären, so führen sie doch in Verbindung mit der oben nachgewiesenen Benutzung von Hebr. 9, 11—28 im 1 Petrusbrief demselben Ziele zu.

Die Milch in 1 Petr. 2, 2 ist entweder aus 1 Kor. 3, 2 oder aus Hebr. 5, 12. 13 genommen. Nur in den beiden letzteren Stellen ist der Gegensatz von Milch und fester Speise ein richtiges Bild, während in 1 Petr. 2, 2 diese Beziehung in den *ἀρτιγέννητα βρέφη* nur nachklingt, so dass dadurch die Abhängigkeit der Petrusstelle entweder von 1 Kor. 3, 2 oder Hebr. 5, 12. 13 evident wird.

Beiden Briefen ist es eigentümlich, dass Glaube und Hoffnung stets mit einander verbunden das christliche Bewusstsein erfüllen. Auch der Glaube ist auf das Zukünftige gerichtet, wie Hebr. 11, 1: „Ihr werdet durch den Glauben bewahrt zur Seligkeit“, 1 Petr. 1, 5; „eure Glaubensbewährung wird viel köstlicher erfunden werden als das vergängliche und doch durch Feuer sich bewährende Gold“, 1, 7; „ihr glaubt an Jesus Christus, obwohl ihr ihn jetzt noch nicht schauet“, 1, 8; „indem ihr das Ende eueres Glaubens der Seelen Seligkeit

davontragt“ 1, 9. Dazu erscheint die Hoffnung bei der gegenwärtigen kurzen Leidenszeit aufs nachdrücklichste hervorgehoben 1, 3. 13; 3, 15; 4, 13; 5, 10.

In 1, 21 sind Glaube und Hoffnung zusammen genannt. Wie sehr Glaube und Hoffnung in einander übergehen, zeigt besonders 3, 15: „allezeit bereit zur Verantwortung gegen jeden, der Rechenschaft über die in euch lebende Hoffnung fordert“. Diese Auffassung der πίστις, bei welcher diese mit der ἐλπις wesentlich identisch ist, ist in der Weltanschauung des Hebräerbriefs begründet. Wenn der Verfasser des 1 Petr. sie sich angeeignet hat, so war sie ihm auch im Hinblick auf die Situation seiner Leser willkommen, sofern diese mit Sehnsucht das Ende ihrer Leidenszeit und die herrliche Erscheinung Christi erwarteten.

VII. Verhältnis zum Epheserbrief.

Ganz eigenartig ist das Verhältnis des 1 Petr. zum Epheserbrief. Es besteht ein so inniges Verwandtschaftsverhältnis, dass Holtzmann sagen konnte: „Zum Epheserbrief liefert der I Petrusbrief so viele Parallelen, dass man beide durchgehends miteinander vergleichen kann“ (Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe 1872, S. 260), und Seufert sogar so weit gehen konnte, sich für die Identität des Verfassers beider Schriften zu erklären (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1881, S. 178 f.). Dabei tritt jedoch das Verwandtschaftsverhältnis nicht so offen zutage, wie das schriftstellerische Abhängigkeit sonst mit sich zu bringen pflegt; es ist in seinem ganzen Umfange nur durch eine sehr eingehende und sorgfältige Untersuchung des Inhalts, des sprachlichen Charakters, der Satzbildung, des gemeinsamen Gebrauchs seltener Wortformen ersichtlich. Dieses Verhältnis stellt sich als ein gewissermassen verborgenes, verstecktes

heraus. Daher ist es denn auch nicht verwunderlich, dass selbst, wenn man sich dieses Verwandtschaftsverhältnis zwischen beiden Schriftwerken in seiner ganzen Ausdehnung vergegenwärtigt, die Entscheidung darüber, auf welcher Seite das Original und auf welcher die Abhängigkeit anzunehmen sei, mit den grössten Schwierigkeiten verbunden ist. Es wird „die unleugbare schriftstellerische Verwandtschaft des Eph. mit 1 Petr. noch immer nicht allenthalben auf übereinstimmende Weise beurteilt und erklärt“ (Holtzmann Einleitung S. 290).

Wir folgen dem von Holtzmann (Kritik der Eph. und Kol. Briefe S. 260 ff.) gegebenen Nachweis des Parallelitätsverhältnisses, bekennen aber, dass die Untersuchung dieser Parallelen uns hinsichtlich der schriftstellerischen Abhängigkeit zu einem dem seinigen entgegengesetzten Resultat geführt hat. Auffallend ist es, dass Holtzmann in seiner Einleitung in diesem Stück sein Urtheil ganz zurückhält, mithin vielleicht an seinem damals abgegebenen Urteil gegenwärtig nicht mehr festhält.

Beide Schriftstücke beginnen mit grossen volltönenden Perioden 1 Petr. 1, 3—9 und Eph. 1, 3—14. In beiden wird die ganze Fülle des Segens, der durch das christliche Heil über die Menschheit gekommen ist, in einer Menge von sich drängenden Gedanken, die durch ineinandergeschachtelte Relativsätze ausgedrückt sind, gleichsam vor dem Leser ausgeschüttet. In beiden Perioden zeigt sich vollständig dieselbe Manier des Satzgefüges, in welchem mit Absicht immer wieder aufs neue Participien und Relative sich ablösen, bis das Ganze sich allmählich abwickelt. Weniger Gewicht ist darauf zu legen, dass beide Perioden ganz gleichlautend mit der Doxologie *εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* beginnen; denn diese Worte finden sich auch 2 Kor. 1, 3 und sind offenbar dort hergenommen. Die Ähnlichkeit des Satzbaus in den beiden Anfangsperioden, mit denen unsere

Schriftstücke beginnen, ist so gross, dass die Vermutung naheliegt, dass die eine Periode bei der Bildung der andern als Muster gedient habe. Mit der Verwandtschaft in der Form verbindet sich aber auch eine Verwandtschaft im Inhalt. Hier wie dort hat der Segen, dessen die christliche Gemeinde teilhaftig geworden ist, *ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ ἐυλογίᾳ πνευματικῇ* Eph. 1, 3, oder, das ewige Erbe, zu welchem wir als zu einer lebendigen Hoffnung wiedergeboren sind, *ὁ ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν εἰς κληρονομίαν ἄφθαρτον* 1 Petr. 1, 3 seinen Grund in dem ewigen Ratschluss Gottes (*κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός* 1 Petr. 1, 2 und *καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς πρὸ καταβολῆς κόσμου* Eph. 1. 4), der aber erst in der letzten Zeit offenbar geworden ist, was auf beiden Seiten in verschiedenen Wendungen ausgedrückt wird. Die Verschiedenheit des Inhalts zeigt sich nur darin, dass 1 Petr. 1, 3—9 den leidensvollen Zustand, in welchem die Leser sich befanden, aufdeckt, Eph. 1, 3—14 aber dieser thatsächlichen Unterlage entbehrt und in dieser Beziehung nur in aller Allgemeinheit den Christenstand voraussetzt, dafür aber auf das Geheimnis des göttlichen Willens, welches bis jetzt verborgen gewesen, nun aber uns kund gethan ist, mit besonderem Nachdruck hinweist. Diese Differenz bringt schon hier im Eingang eine Verschiedenheit beider Briefe zum Ausdruck. Das Parallelitätsverhältnis beschränkt sich übrigens nicht nur auf 1 Petr. 1, 3—9 und Eph. 1, 3—14, es ist auch die zweite grosse Periode des Epheserbriefs Eph. 1, 15—23 mit zum Vergleich hinzuzuziehen, 1 Petr. 1, 3 *ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν* findet sich z. T. wieder in Eph. 1, 18: *εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς τίς ἐστιν ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ*, in Eph. 1, 20: *ἣν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν* und Eph. 2, 4: *ὁ θεὸς πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ*, so dass der Epheserbrief sehr deutlich, abge-

sehen von der ganz übereinstimmenden Doxologie, immer wieder aufs neue Gedanken und Worte aus 1 Petr. 1, 3 durchscheinen lässt.

Aber auch 1 Petr. 1, 4 *εἰς κληρονομίαν* findet sich wieder in Eph. 1, 18 *καὶ τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ* und ferner 1 Petr. 1, 5 *τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους διὰ πίστεως* in Eph. 1, 19: *καὶ τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας.*

Bei Beurteilung dieser Parallelen scheint mir die grössere Einfachheit und Naturwüchsigkeit auf der Seite von 1 Petr. 1, 3—5 zu liegen. Hier ist das Erbe, das behalten wird im Himmel, noch mit der lebendigen Hoffnung identisch; das Erbe ist das, was die lebendige Hoffnung als ihren Gegenstand enthält, und das *ἐν δυνάμει θεοῦ* nur beiläufig adverbialiter zu *φρουρουμένους διὰ πίστεως* hinzugefügt. Im Epheserbrief sehen wir dagegen, wie in der Sucht nach Amplification, die so bezeichnend und auffallend in den Perioden 3—14 und 15—23 sich breitmacht, aus der *ἐλπίς*, der *κληρονομία* und der *δύναμις θεοῦ* drei verschiedene Stücke gebildet werden, die durch die hinzugefügten Genitive (es sind solche appositionis) ihre nähere Bestimmung erhalten und die als Gegenstände christlicher Erkenntnis dem Leser vorgehalten werden: die Hoffnung seiner Berufung, der Reichtum der Herrlichkeit seines Erbes und die überschwängliche Grösse seiner Macht an uns, den Glaubenden, durch welche pleonastische Aufzählung göttlicher Gaben, die im Grunde kaum von einander zu scheiden und zu unterscheiden sind, alle Klarheit der Begriffe ausgeht. Es ist viel wahrscheinlicher, dass der Verfasser des Epheserbriefs in seiner gewohnten Manier das ihm in 1 Petr. 1, 3—5 vorliegende erweitert hat, als dass der Verfasser des 1 Petr. die schwülstige Ueberladung in Eph. 1, 18. 19. 20 im Interesse der Einfachheit und Naturwüchsigkeit korrigirt haben sollte.

„Eine nicht minder auffällige Parallele bietet sich dar zwischen 1 Petr. 1, 10—12 und Eph. 3, 5. 10. Beiden Stellen und nur ihnen im N. T. gemeinsam ist der Gedanke, dass der Inhalt der prophetischen Weissagungen nicht sowohl ihren ersten Verkündigern, als vielmehr erst uns ein Gegenstand klaren Bewusstseins geworden sei. Aber auch die Wahl der Worte lässt über das Parallelitätsverhältnis keinen Zweifel übrig“ (Holtzmann).

1 Petr. 1, 11 *ἐρευνῶντες εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα*, 12. *οἷς ἀπεκαλύφθη ὅτι οὐχ ἑαυτοῖς, ὑμῖν δὲ διηκόνουν αὐτά, ἃ νῦν ἀνηγγέλη.*	= Eph. 3, 5 *ὃ ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη . . . ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι*, 10. *ἵνα γνωρισθῇ νῦν.*

Ein Schluss auf Priorität wird sich hier wohl schwerlich ziehen lassen.

Auch 1 Petr. 1, 13—15 hat, ausser in Eph. 6, 14 *περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν*, seine Parallele in Eph. 2, 3. Dort *ὀσφύες τῆς διανοίας* hier *τὰ θελήματα τῶν διανοιῶν*, dort *ἐπιθυμίαι* hier *ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκός*, wozu noch *σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι* 1 Petr. 2, 11 herbeizuziehen sind, dort (wie auch 1 Petr. 1, 18; 3, 1 und 3, 16) *ἀναστροφή* und in 1 Petr. 1, 17 *ἀναστράφητε*, hier *ἀνεστράφημεν* (auch Eph. 4, 22 *ἀναστροφή*). Es ist als wenn dieselben Worte absichtlich in verschiedener Weise mit einander vermischt werden sollten. Auch hier müssen wir uns eines Schlusses auf Priorität enthalten, und dürfte das gewagte Bild *ὀσφύες τῆς διανοίας* nicht unbedingt als Andeutung der Secundarität zu beurteilen sein.

Bietet schon 1 Petr. 1, 14 *ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις* vgl. mit Eph. 4, 18 *διὰ τὴν ἄγνοιαν* eine Uebereinstimmung, so hat das im 1 Petrusbrief gleich folgende 1 Petr. 1, 18 *ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου* seine Sach- und Wortparallele in dem im Epheserbrief unmittelbar vorhergehenden Eph. 4, 17 *μηκέτι . . . . . περιπατεῖν*

καθὼς καὶ τὰ ἔθνη περιπατεῖ ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν. Das *καὶ τὰ ἔθνη* ist Verallgemeinerung des in der *ἀναστροφὴ πατροπαράδοτος* liegenden Gedankens, daher dürfte letzteres ursprünglich sein.

Das *ἐλυτρώθητε τιμίῳ αἵματι* in Petr. 1, 18. 19 aber findet sich wieder in Eph. 1, 7 *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ*. Lesen wir ferner in 1 Petr. 1, 19 *ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ*, so stimmt damit in auffallendster Weise Eph. 1, 4 überein *εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ*. Im höchsten Grade unwahrscheinlich ist es, dass der Verfasser von 1 Petr. um die dem Hebräerbrief (4, 15; 7, 26 f.; 9, 38) entnommene Sündlosigkeit Jesu Christi darzustellen, den Ausdruck *ἄμωμος* aus Eph. 1, 4 genommen hätte, wo derselbe von der sittlichen Beschaffenheit der Christen gebraucht wird, während gewiss unbedenklich dieses Adjectiv, nachdem es auf Jesus Christus angewendet worden war, auf die Christen Eph. 1, 4 und auf die christliche Gemeinde 5, 27 übertragen werden konnte. Der Ausdruck *ἄμωμος* 1 Petr. 1, 17 ist der aus Hebr. 9, 14 genommene richtige Terminus technicus, um die nach dem A. Tl. Opferritual erforderliche Fehllosigkeit des Opfertieres auszudrücken, und hat auf diesem Wege nach der Hebr. 9, 28 behaupteten Sündlosigkeit Jesu Christi seine Anwendung auf diesen erhalten. Sonach muss der Gebrauch dieses Ausdrucks im Epheserbrief als ein abgeleiteter beurteilt werden.

Endlich erscheint 1 Petr. 1, 20 auch noch das *πρὸ καταβολῆς κόσμου* in Eph. 1, 4 wieder, so dass, was 1 Petr. 1, 18—20 in einem Satz gesagt ist, wiederum an drei verschiedenen Stellen des Epheserbriefs hindurchleuchtet. Der in 1 Petr. 1, 20 ausgesprochene Gedanke, dass Christus, „der vorherbestimmt war, vor Grundlegung der Welt, in der letzten Zeit erschienen ist um eueretwillen", findet noch ferner sein Analogon in Eph. 1, 9 und Eph. 3, 5 und 9.

Dem ἀποθέμενοι 1 Petr. 2, 1 entspricht das ἀποθέσθαι Eph. 4, 22, wobei noch daran erinnert werden darf, dass an beiden Stellen der Gedanke der Wiedergeburt ausgesprochen wird 1 Petr. 1, 23 und Eph. 4, 22—24. Diese Vorstellung erscheint nun in 1 Petr. sowohl 1, 3 als 1, 23 noch in durchaus primitiver Gestalt, woher sich auch das unbestimmte Schwanken zwischen einer Wiedergeburt durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten und einer Wiedergeburt aus dem Samen des Wortes Gottes erklärt, während das Ablegen des alten Menschen und das Anziehen des neuen Menschen Eph. 4, 22—24 bereits eine consolidirte Gestalt dieser Vorstellung zeigt. 1 Petr. 2, 1 verlangt das Ablegen aller Bosheit und allen Betrugs, sowie der Heuchelei, des Neides und aller Verleumdung, während Eph. 4, 22 diese einzelnen Stücke in dem „alten Menschen“ zusammenfasst.

Mehr als das nur beiläufige Zusammenstimmen in dem ἀπόθέσθαι, das vielleicht an beiden Stellen aus Röm. 13, 12 sich erklärt, ist in Eph. 2, 18—22 schriftstellerische Abhängigkeit von 1 Petr. 2, 4—6 zu vermuten.

1 Petr. 2, 4 πρὸς ὃν προσ- = Eph. 2, 18 δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν
ερχόμενοι προσαγωγήν

was übrigens auch an 1 Petr. 3, 18 ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ erinnert,

1 Petr. 2, 5 οἰκοδομεῖσθε οἶκος = Eph. 2, 19. 20. 21. 22 οἰκεῖοι
πνευματικός τοῦ θεοῦ, ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ, ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομή, ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ,

1 Petr. 2, 6 λίθος ἀκρογωνιαῖος = Eph. 2, 20 ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Hier ist es nun offenbar, dass, wie die Petrusstelle aus lauter ineinandergefügten alttestamenlichen Citaten besteht, und zwar im Anschluss an Röm. 9, 14—33 entstanden ist, um

soweniger ein hinreichender Grund zur Annahme einer Abhängigkeit auch von der Epheserstelle vorliegt. Wie sich die correspondirenden Gedanken und Worte im Epheserbrief ausnehmen, so dass, abgesehen von Jes. 28, 16 (*λίθος ἀκρογωνιαῖος*) alle übrigen Citate wegfallen, aber die Vorstellung des geistlichen Hauses, zu welchem die Leser als lebendige Steine erbaut werden sollen, in Eph. 2, 18—20 eine weitere Ausgestaltung erhalten hat, und eine vielseitig ausgesponnene Allegorie daraus geworden ist, so fällt die weitüberwiegende Wahrscheinlichkeit für die Abhängigkeit der Epheserstelle von 1 Petr. 2, 5. 6. Die Worte *ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ* Eph. 2, 20 sind nicht sowohl als Citat aus Jes. 28, 16, denn als Citat aus 1 Petr. 2, 6 zu beurteilen.

Die *ξένοι καὶ πάροικοι* Eph. 2, 19 stimmen wieder mit den *πάροικοι καὶ παρεπίδημοι* 1 Petr. 2, 11 zusammen und der *ἡμέρα ἐπισκοπῆς* 1 Petr. 2, 12 steht Eph. 4, 30 die *ἡμέρα ἀπολυτρώσεως* mit Anklang an 1 Petr. 1, 18 gegenüber. Unter der *ἡμέρα ἐπισκοπῆς* ist aber gemäss der Situation, welche 1 Petr. voraussetzt, der Tag der gerichtlichen Untersuchung zu verstehen, so dass Gedanke und Ausdruck die Originalität von 1 Petr. 2, 12 gegenüber von Eph. 4, 30 zu behaupten vermögen und somit letztere Stelle sowohl von 1 Petr. 2, 12 als von 1 Petr. 1, 18 abhängt.

Lediglich die feste Stellung, welche 1 Petr. in seiner Zeitlage in der Drangsal der Verfolgnng, unter welcher die Leser zu leiden hatten, einnimmt, ist die Veranlassung für die Ermahnung an die Sklaven 1 Petr. 2, 18 ff., und dieselbe ist auch in ihrem gesammten Inhalt mit der Beziehung auf das Leiden Christi bis auf dessen *μώλωψ* V. 24 durch die peinliche Lage, in welcher die Sklaven ihren hartherzigen Herren gegenüberstanden, und ihre durch die Verfolgung gemehrten Misshandlungen motivirt. Gegenüber 1 Petr. 2, 18—24 ist Eph. 6, 5—8 eine in jeder Beziehung allgemein gehaltene

Ermahnung, die für alle Zeiten passt und die daher der Petrusstelle gegenüber wahrlich nicht als die originelle gelten darf.

Das *ὑποτασσόμενοι*, welches der Verfasser von Eph. seiner Haustafel 5, 21 voranstellt, hat übrigens ebenso wie 1 Petr. 2, 13. 18; 3. 1. 5; 5, 5 seinen gemeinsamen Ursprung in Röm. 13, 1, wird also wohl nicht in Ernst als Zeichen der Priorität angesehen werden dürfen.

Aus dem *ἐν παντὶ φόβῳ* 1 Petr. 2, 18 kann sowohl *ἐν φόβῳ Χριστοῦ* Eph. 5, 21 als auch *μετὰ φόβου καὶ τρόμου* Eph. 6, 5 (wozu aber auch 1 Kor. 2, 3 zu vergl.) hervorgegangen sein.

Die Uebereinstimmung des *κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος* innerhalb der an die Weiber gerichteten Ermahnung 1 Petr. 3, 4 und des *ἔσω ἄνθρωπος* Eph. 3, 16 dürfte eine Schlussfolgerung auf Priorität umsomehr freigeben, als beide Stellen von Röm. 7, 22 abhängig sind. Ebenso wenig ist ein dahin gehender Schluss zulässig bei der Ermahnung an die Männer 1 Petr. 3, 7 und Eph. 5, 25.

Bezeichnend ist es für 1 Petr., dass diese Ermahnungen an die einzelnen Glieder des Hauswesens 1 Petr. 2, 18–3, 7, nachdem das Verhalten zu den die Verfolgung veranlassenden obrigkeitlichen Gewalten 1 Petr. 2, 13—17 ihre Erörterung gefunden hatte, mit den Sklaven *οἱ οἰκέται* beginnen. Das war in den Verhältnissen begründet. Unter dem Druck der Verfolgung hatten diese in ihrer untergeordneten sozialen Stellung am meisten zu leiden, wie auch die Frauen als das schwache Geschlecht insofern in dieser Beziehung besonders in Betracht kommen, als so manche unter ihnen solche Männer haben mochten, die dem Worte ungehorsam (d. h. noch Heiden) waren, so dass die Ermahnung in vollbewusster Absicht auf das erhebende Ziel hinweist, dass diese heidnischen Männer „durch den Wandel der Frauen ohne Wort gewonnen werden können, wenn sie den in Furcht keuschen Wandel

der Frauen wahrnehmen“ 3, 1. 2. Dagegen nehmen sich die Ermahnungen Eph. 5, 21—6, 7 als eine die Pflichten im christlichen Hauswesen regelnde bereits schablonenhaft zusammengestellte Haustafel aus. Das gilt auch von Kol. 3, 18—4, 1. Dass in diesen Haustafeln sich die Voranstellung des untergeordneten Teils, „Weiber, Kinder, Sklaven“ als Uebung festgestellt hat, ist nur durch das vorangehende Beispiel von 1 Petr. 2, 18—3, 7, wo diese Voranstellung allein motivirt ist, erklärlich.

Ob „die Stelle vom Descensus ad inferos 1 Petr. 3, 19, 20 die älteste Auslegung von Eph. 4, 8—10 darstellt“ dürfte doch sehr zu bezweifeln sein. Beide Stellen sind nur dem Sinne nach mit einander verwandt. Dagegen stellt sich zwischen 1 Petr. 3, 22 und Eph. 1, 20—22 in Gedanken und Worten wieder eine vollständige Parallele dar, bei welcher aber wie mir scheint die erweiterte Ausführung des Gedankens für Abhängigkeit der Epheserstelle und Originalität von 1 Petr. 3, 22 spricht.

An 1 Petr. 4, 10 *ἕκαστος καθὼς ἔλαβε χάρισμα* erinnert *ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις* Eph. 4, 7. Und endlich berühren sich am Schlusse beide Briefe 1 Petr. 5, 8. 9 und Eph. 6, 10—17 auch im Ausdruck bei den Hinweisungen auf den Kampf mit dem Teufel, vgl. *ὁ διάβολος ..... ᾧ ἀντίστητε στερεοὶ τῇ πίστει* 1 Petr. 5, 9 und *πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου* Eph. 6, 11. Auch hier muss daran erinnert werden, dass „euer Widersacher, der Teufel, der wie ein brüllender Löwe umhergeht“, im 1 Petrusbrief seine ganz bestimmte Beziehung auf die römische Staatsgewalt hat, während die finstern Mächte und Gewalten im Epheserbrief, „die Weltherrscher dieser Finsternis, die Geisterschaften der Bosheit im Himmel“ ebenso wie Eph. 2, 2 unwidersprechlich überirdische, widergöttliche, satanische Gewalten bezeichnen, so dass die Epheserstelle lediglich als Verallgemeinerung,

und, wie noch hervorgehoben werden muss, als allegorische Ausmalung des in 1 Petr. 5, 8. 9 enthaltenen Gedankens angesehen werden muss.

Wenn auch viele einzelnen unter diesen Parallelen zwischen 1 Petr. und Eph. eine Schlussfolgerung über schriftstellerische Abhängigkeit in zwingender Weise nicht gestatten, so sehen wir uns doch durch sorgfältige Erwägung der Art und Weise, wie in etlichen von den verwandten Beziehungen zwischen 1 Petr. und Eph. der Gedankeninhalt zum Ausdruck kommt, zu dem Schlusse gedrängt, dass der Epheserbrief in Abhängigkeit vom 1 Petrusbrief und mithin später als dieser geschrieben ist.

Dass aber diese Untersuchung mit besondern Schwierigkeiten verbunden ist, findet wohl in dem schriftstellerischen Charakter des Epheserbriefs seine Erklärung. Bei der kunstvollen Anlage, dem gesuchten Stil, der pleonastischen Redeweise, dem beabsichtigten pathetischen Effekt, allen diesen Eigentümlichkeiten, die der Verfasser seinem Schriftstück zu geben suchte, hat er auch dafür Sorge getragen, dass seine Anlehnungen an Gedanken und Worte des 1 Petrusbriefs nicht so leicht entdeckt werden sollten, — und das ist ihm einigermassen gelungen. Wo er den 1 Petrusbrief benutzt hat, hat er die dort entlehnten Gedanken und Worte wie geflissentlich anders gewendet und sie in eine andere Form gegossen. Er war sehr oft bemüht das, was er in 1 Petr. gefunden, durch Erweiterung, Verallgemeinerung, Ausmalung, Allegorisirung seinen Zwecken dienstbar zu machen, seinem literarischen Geschmack, seinen stilistischen Liebhabereien anzupassen. Gegenüber den vielen Weitschweifigkeiten und dem schleppenden Satzbau, die zur Charakteristik des Epheserbriefs gehören, ist es gewiss angezeigt die kräftige Originalität des 1 Petrusbriefs, wie sie sich im Ausdruck im klaren, festen Satzgefüge kundgibt und eine ganz bestimmte,

deutlich erkennbare Situation der Leser aufzeigt, mit aller Entschiedenheit zur Anerkennung zu bringen.

Je weniger eine allgemeine Einigkeit in Bezug auf das zwischen 1 Petr. und Eph. bestehende Abhängigkeitsverhältnis vorhanden ist, desto mehr wird es notwendig sein, zu dem im vorstehenden gegeben Nachweis der spätеren Abfassung des Epheserbriefs noch durch Hinweis auf Uebereinstimmung und Verschiedenheit des Inhalts beider Schriftstücke eine Einsicht in die Zeitverhältnisse derselben zu gewinnen.

In der Art wie beide Schriftstücke das religiöse Bewusstsein bestimmen und das religiös sittliche Leben auffassen, wohin sie den Schwerpunkt des christlichen Glaubens und Wandels legen, stimmen beide sehr wesentlich miteinander überein. Unverkennbar ist hüben und drüben die paulinische Grundlage des religiösen Bewusstseins. Der Schwerpunkt des christlichen Heils liegt in dem Gefühl, in der Gewissheit der Erlösung, und die Grundlage der Erlösung ist der Kreuzestod, das Blut Jesu Christi. Diese Grundlage, die *ἀπολύτρωσις διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ* tritt in beiden Briefen gleich stark hervor. Hüben und drüben beruht die Thatsache der Erlösung, wie sie durch Jesus volbracht worden ist, in dem ewigen *πρὸ καταβολῆς κόσμου* gefassten Ratschluss Gottes, der in der letzten Zeit offenbar geworden ist. Beiden Briefen gemeinsam ist die vollkommene, in keiner Weise irgend wie beanstandete Berechtigung des Heidentums für das christliche Heil. Beide Briefe sind an Heidenchristen, an die grosse Heidenkirche, wie sie bereits im Anfang des zweiten Jahrhunderts vorhanden war und in den beiden lukanischen Schriften Evang. und Apgesch. vorausgesetzt ist, geschrieben. In beiden Schriftstücken wird ohne Weiteres in dem Heidenchristentum, wie es damals bestand, nach seiner gottgewollten Bestimmung das ideale Israel gesehen, wenn auch dieser Gedanke in beiden Schriften ver-

schieden ausgedrückt wird. Die betreffenden Abschnitte sind 1 Petr. 2, 1—10 und Eph. 2, 11—22.

Wenn sich auch in beiden Schriftstücken der paulinische Einfluss nicht verkennen lässt, so stellen doch beide den abgeblassten hellenisirten Paulinismus dar, wie derselbe das christliche Bewusstsein in der Heidenkirche des zweiten Jahrhunderts bestimmt und wie er auch in den lukanischen Schriften sich kennzeichnet. Der paulinische Gedanke einer stellvertretenden Sühne in dem Opfertode Jesu Christi tritt in beiden Schriften völlig zurück (das *δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων* 1 Petr. 3, 18 ist nur eine flüchtige Reproduction, welche nicht weiter verfolgt wird, vielmehr hat das Leiden und Sterben Jesu nur vorbildliche Bedeutung für die Christen), so dass in diesem Stück in beiden Schriften der Einfluss des Hebräerbriefs den des Römerbriefs verdrängt hat. Ein Gegensatz gegen das Judenchristentum ist geschwunden, man hat kaum noch ein Bewusstsein davon, dass ein solcher Gegensatz, wie er so deutlich noch zu uns durch die Briefe an die Galater, Korinther und Römer redet, jemals bestanden hat. In Eph. 2, 11—22 wird nicht sowohl an einen Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristentum gedacht, sondern nur ausgeführt als eine vollendete Thatsache der Vergangenheit, dass Christus durch sein Blut die Scheidewand zwischen Juden und Heiden hinweggenommen, beide mit Gott versöhnt und so Frieden zwischen beiden gestiftet hat. In 1 Petr. erscheint die Spitze des paulinischen Systems, die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, einfach fallen gelassen, weil sie nicht mehr in dem religiösen Bewusstsein der Zeit einen festen Halt hatte. Im Epheserbrief wird zwar dieser Punkt erwähnt, „aus der Gnade seid ihr selig geworden durch den Glauben, und zwar nicht aus euch, Gottes Geschenk ist es, nicht aus den Werken, damit sich keiner rühme“ 2, 8. 9; aber es werden aus diesem Grundsatz keine weiteren Folgerungen gezogen. Er erscheint

als eine blosse Reminiscenz, und der Verfasser ist nicht etwa bemüht, Misdeutungen dieser Rechtfertigungslehre durch genaue Bestimmung des Glaubensbegriffs, wie das sowohl im Römer- als im Galaterbrief geschieht, zu begegnen. Er hat ein viel einfacheres practischeres Mittel diese nur eben überlieferte Rechtfertigungslehre unschädlich zu machen: er hebt unmittelbar darauf V. 10 die Notwendigkeit der guten Werke durch den auffallenden, ja sogar geschraubten Gedanken hervor: „Denn sein Gebilde sind wir, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, welche Gott zuvor bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln sollen". So hat sich dem Verfasser des Eph. der früher die Gemüter bewegende Gegensatz einer Rechtfertigung aus dem Glauben und aus des Gesetzes Werken ausgeglichen; Eph. 2, 8—10 ist aber ein deutliches Zeichen dafür, dass diese gesuchte Ausgleichung einem Bedürfnis der Zeit entgegen kam.

Beide Briefe begegnen sich in vollkommenster Uebereinstimmung darin, dass die christliche Religion ihre Bewährung in einem heiligen untadelhaften Leben und Wandel findet. Darauf wird hüben und drüben das grösste Gewicht gelegt. Das ist das eigentlich Charakteristische beider Schrifstücke, wie denn das Wort ἀναστροφή eine entschiedene Eigentümlichkeit beider ist. Die Ermahnungen zu einer sittlichen Lebensweise nehmen in beiden Briefen den breitesten Raum ein. Im engsten Zusammenhang damit hat das Wort πίστις, wiewohl es sehr häufig vorkommt, seine eigentliche paulinische Farbe und Kraft verloren. Unter dem Einfluss des Hebräerbriefs, welcher in beiden Briefen wahrnehmbar ist, gestaltet sich die πίστις in der Weise, dass sie stets in unmerklichem Uebergang in die ἐλπίς begriffen ist. Ganz wie im Petrusbrief ist auch im Epheserbrief die ἐλπίς dasjenige Moment des christlichen Bewusstseins, welches den Christen fortwährend hinaufschauen heisst zu der κληρονομία, die im Himmel aufgehoben ist.

Diese Uebereinstimmung im Inhalt und Geist beider Schriftstücke muss die Vermutung nahe legen, dass sie die Genossen einer und derselben Zeit sind. Die doch zwischen beiden bestehende Verschiedenheit wird uns zu einem zuverlässigen Schluss zur Bestimmung des Prius und Posterius führen.

In 1 Petr. wird die grosse Heidenkirche, von welcher die Christen in Pontus, Galatien u. s. w. nur ein Teil sind, ἀδελφότης genannt, über welche auf Befehl des Kaisers wie über eine geheime, dem Staate gefährliche Gesellschaft die Verfolgung 5, 3 verhängt worden ist. Diese Brüderschaft soll zusammengehalten werden durch das Band der Liebe 2, 14. Noch fehlt jede feste und bestimmte Organisation dieser Brüderschaft. Wenn die Christen auch als „lebendige Steine sich erbauen lassen, ein geistliches Haus zum heiligen Priestertum", wenn sie auch „das auserwälte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk, das Volk des Eigentums", genannt werden, so ist in dieser Beschreibung der Christenwürde der rein ideale Charakter ausgesprochen, der dieser Brüderschaft, so lange ihre Glieder hier auf Erden im Gegensatz zu ihrer κληρονομία im Himmel als πάροικοι καὶ παρεπίδημοι wandeln, eigen ist. Es wird noch nicht an eine kirchliche Einheit, an eine kirchliche Zusammenfassung gedacht. Das ist in der Zeit, in welcher der Epheserbrief geschrieben ist, anders geworden. Zwar ist die Art, wie die Kirche 4, 1—16 beschrieben ist, auch ein Idealbild; aber es liegt die Voraussetzung zugrunde, dass die Gemeinde als der Leib Christi sich auf Erden nach diesem Idealbilde gestalten soll. Es hat sich dem Verfasser des Epheserbriefs und seiner Zeit die Einsicht aufgedrängt, dass in der Gemeinde ein in Abstufung gegliedertes Lehramt unerlässlich sei, um die Kraft und die Gesundheit des christlichen Glaubens und Lebens zu erhalten, das Wachstum des Leibes zu fördern, Eph. 4, 11—16.

Das ist der Beginn einer kirchlichen Hierarchie, zu welcher noch in keiner Weise Anlass geben die *πρεσβύτεροι* 1 Petr. 5, 1—3, wenn sie allerdings auch schon ermahnt werden, dass sie ihren Beruf „nicht gezwungen, sondern freiwillig, nicht mit schändlicher Gewinnsucht, sondern in Herzenswilligkeit, noch auch als Oberherren der zugeteilten Gemeinden, vielmehr als Vorbilder der Herden" ausüben sollen.

In Verbindung mit einer festeren Gestaltung einer kirchlichen Organisation tritt im Epheserbrief ein weiteres neues Moment auf, das im 1 Petrusbrief noch garnicht zu bemerken ist: das ist die durch den Inhalt des Epheserbriefs sich hindurchziehende Beziehung auf die häretische Gnosis des 2. Jahrhunderts, wie das unten im 12. Kapitel ausgeführt werden wird. Der Epheserbrief gehört hiernach wie der gerade in diesem Stück aufs engste mit ihm verbundene Kolosserbrief einer späteren Zeit an, in welcher sich im weiteren Fortgang der Entwicklung die Pastoralbriefe, aber auch die Johannesbriefe, und in einer anderen Gestalt der Jakobus-, der Judas- und 2 Petrusbrief anreihen.

VIII. Verhältnis zum Kolosserbrief.

Bei der sehr innigen Verwandtschaft von Kolosser- und Epheserbrief und den massenhaften Beziehungen, die sich zwischen Epheserbrief und 1 Petrusbrief aufweisen lassen, ist es sehr auffallend, dass zwischen Kolosser und 1 Petrusbrief nur sehr wenige Anklänge gefunden werden, die als solche keine Schlussfolgerungen in unserem Interesse gestatten. Wir lassen sie hier nach Holtzmann S. 259 nur der Vollständigkeit wegen folgen. Auch der Kolosserbrief beginnt 1, 3 mit einer Danksagung *εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ*, die an 1, 3 und Eph. 1, 3 erinnert, sich aber in den Worten *διὰ τὴν ἐλπίδα*

τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἣν προηκούσατε 1, 5 den Gedanken und Worten in 1 Petr. 1, 3. 4 nähert, wo die lebendige Hoffnung als das unvergängliche Erbe im Himmel aufgehoben ist. Zwischen Kol. 1, 12. 13 und 1 Petr. 2, 9. 10 findet nur flüchtige Berührung des Sinnes statt, die durchaus nicht dazu nötigt „auf Abhängigkeit des Petrusbriefs zu erkennen", wie Holtzmann will.

Das *ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* Kol. 1, 22 erinnert an *ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ* 1 Petr. 2, 24 und das *τεθεμελιωμένοι* Kol. 1, 23 an das *θεμελιώσει* 1 Petr. 5, 10. Auch Kol. 1, 22 sollen die Christen als *ἄμωμοι* dargestellt werden, wie Eph. 1, 4 und 5, 27, nachdem 1 Petr. 1, 19 dieses Adjectiv von Jesus Christus gebraucht war, um dessen Sündlosigkeit zu beschreiben (vgl. oben das zu 1 Petr. 1, 19 = Eph. 1, 4 bemerkte). Die Aufzählung der Zungensünden Kol. 3, 8 hat mit 1 Petr. 2, 1 grössere Uebereinstimmung als die oben von uns berücksichtigte Stelle Eph. 4, 22, wo ohne solche Aufzählung mit *ἀποθέσθαι*, das auch Kol. 3, 8 gebraucht ist, zur Ablegung des „alten Menschen" geschritten wird wie Kol. 3, 9. Uebrigens ist Kol. 3, 8. 9 wie Eph. 4, 22 zu beurteilen. Um eine Wiederholung des *ἀποθέσθαι* zu vermeiden heisst es Kol. 3, 9 *ἀπεκδυσάμενοι*. Kol. 3, 17 erinnert nur flüchtig an 1 Petr. 4, 11 und Kol. 3, 25 an 1 Petr. 1, 17, so dass man damit nichts anfangen kann.

IX. Verhältnis zu den Pastoralbriefen.

Ganz unzweifelhaft ist es, dass der Verfasser der Pastoralbriefe den 1 Petrusbrief gekannt und benutzt hat. Unwiderleglich hat Holtzmann den Nachweis dafür gegeben. Die Pastoralbriefe kritisch und exegetisch behandelt 1880, S. 267—269.

„Da nun aber der zweite Timotheusbrief ausser der zweifel-

haften und keineswegs entscheidenden Berührung des Bildes 4, 17 mit 1 Petr. 5, 8 und der allgemeinen sachlichen Ähnlichkeit von 3, 15 mit 1 Petr. 1, 11. 12 keinen Anlass zu gleichen Beobachtungen bietet, liegt die Vermutung nahe, dass unser Verfasser erst nach Abfassung des erst geschriebenen unter den drei Briefen Bekanntschaft mit dem, nicht allzulange vor seinen Zeiten entstandenen, Petrusbrief gemacht habe".

Hinsichtlich des Verhältnisses von Tit. und 1 Tim. können wir uns darauf beschränken, den überzeugenden Ausführungen Holtzmanns zu folgen.

„Die Thatsache der schriftstellerischen Abhängigkeit an sich erhellt schon aus der gerade umgekehrten Reihenfolge, in welcher die einzelnen Kapitel der Standespredigt abgehandelt werden, Ermahnungen an die Unterthanen (2, 13—17 = Tit. 3, 1), Sklaven (2, 18—20 = Tit. 2, 9. 10), Frauen (3, 1—6 = Tit. 2, 3—5) und Gemeindevorsteher (5, 1—4 = Tit. 1, 5—9). Während aber, um mit letztberührter Adresse zu beginnen 1 Petr. 5, 2. 3 nur leichte, erinnerungsmässige Anklänge an Apg. 20, 28 und 2 Kor. 1, 24 bietet, macht das *αἰσχροκερδῶς* V. 2 nachhaltigen Eindruck auf den Verfasser von Tit. 1, 7. 11, und folgt auch der *τύπος* im Sinne von V. 3 nach Tit. 2, 7 nach. Ganz besonders aber lehnt sich unser Verfasser in dem Bilde, welches er von der christlichen Frau, wie sie sein soll, entwirft, an 1 Petr. 3, 1. 3. 4 an. Diese Stelle, inhaltlich eine der originellsten des 1 Petrusbriefes [1]), bietet zugleich in wohlgeschlossener Satzbildung fast sämtliche Elemente des loseren Gefüges und weniger concret gedachten Inhaltes von 1 Tim. 2, 9—11. Schon der Eingang 1 Petr. 3, 1 *ὁμοίως γυναῖκες ὑποτασσόμεναι* verteilt sich auf Anfang (1 Tim. 2, 9 *ὡσαύτως καὶ γυναῖκες*) und Schluss (2, 11

[1]) Dieses Urtheil kommt auch der Orginalität von 1 Petr. gegenüber von Kol. und Eph. zustatten.

ἐν πάσῃ ὑποταγῇ) unserer Stelle. Während mit dem Gegensatze des äusseren und des inneren Menschen der tiefere Hintergrund von 1 Petr. 3, 3 verschwindet, kehrt hier nur der formelle Gegensatz wieder, dass der Schmuck (für κόσμος erscheint das Adjectiv κόσμιος) der Frauen nicht solle in Haarflechten, Gold oder Kleiderpracht bestehen, sich aber doch aus dem kräftigen Ausdruck des Originals 1 Petr. 3, 4 noch einzelne Töne erhalten haben, wie das stille Wesen 1 Tim. 2, 11, und das πολυτελὲς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ teils in 1 Tim. 2, 3; 5, 4, teils in 2, 9; ja selbst die ἅγιαι γυναῖκες αἱ ἐλπίζουσαι εἰς θεόν 1 Petr. 3, 5 finden ihr Seitenstück in der ὄντως χήρα, welche 1 Tim. 5, 5 ἤλπικεν ἐπὶ θεόν".

Weiter ist zu bemerken, dass 1 Petr. 2, 9 λαὸς εἰς περιποίησιν in Titus 2, 14 λαὸς περιούσιος wiederklingt. Tit. 3, 4—7 läuft ganz parallel mit 1 Petr. 1, 3—5: hüben und drüben κατὰ τὸ (πολὺ) αὐτοῦ ἔλεος und wie hier εἰς ἐλπίδα ζώσαν — εἰς κληρονομίαν, so dort ἵνα κληρονόμοι γενηθῶμεν κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου. Unleugbar wird auch der Gleichklang von ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι 1 Tim. 3, 16 vgl. mit θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι 1 Petr, 3, 18 nicht auf Zufall, sondern auf Nachahmung beruhen.

Wenn endlich, worauf schon Baur mit Nachdruck hingewiesen hat, gegenüber dem Singular βασιλεύς 1 Petr. 2, 13. 17 in 1 Tim. 2, 2 der Plural βασιλεῖς erscheint, so darf in diesem Umstande ein Zeichen dafür gefunden werden, dass der erste Timotheusbrief nicht vor dem Jahre 137 geschrieben sein kann, da erst seit 137 ein kaiserlicher Mitregent auftritt, mit grösserer Wahrscheinlichkeit ist aber erst an das Jahr 147 zu denken, da erst von diesem Jahre an die beiden Antonine neben einander herrschen. (Hilgenfeld Einleitung S. 764).

X. Verhältnis zum Jakobusbrief.

Man kann es bei den zahlreichen Berührungen zwischen 1 Petr. und Jak. als eine traditionelle, für viele Kritiker noch jetzt feststehende Vorstellung bezeichnen, dass dieselben zu dem Schlusse führen, der Verfasser von 1 Petr. habe in seinem Schriftwerk, wie er den Römerbrief fleissig benutzt hat, so auch Gedanken uud Worte dem Jakobusbrief entnommen, so dass letzterer älter als 1 Petr. wäre.

In einem in der Zeitschrift f. wiss. Theol. 1874 S. 530—541 erschienenen Aufsatz habe ich zuerst darauf hingewiesen, dass thatsächlich das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis angenommen werden muss. Diesem von mir gegebenen Nachweis haben sich zustimmend angeschlossen: Holtzmann (Zeitschr. f. wiss. Theol. Die Zeitlage des Jakobusbriefs 1882 S. 292—310 und Einleitung ins N. T. 2. Aufl. S. 510), von Soden (Jahrbb. f. prot. Theol. 1884 S. 167 f.) und zuletzt Pfleiderer (Urschristentum 1887 S. 868).

Es handelt sich hier um die Stellen:

Jak.	1, 1	vlg.	mit	1 Petr.	1, 1
„	1, 2 f.	„	„	„	1, 6 f.;
„	1, 10 f.	„	„	„	1, 24;
„	1, 18	„	„	„	1, 23;
„	1. 21	„	„	„	2, 1 f.
„	2, 7	„	„	„	4, 14—16;
„	4, 6—10	„	„	„	5, 5—9
„	5, 8 f.	„	„	„	4, 7;
„	5, 12	„	„	„	4, 8;
„	5, 20	„	„	„	4. 8.

Insbesondere sind es also Anfang und Schluss beider Briefe, die miteinander correspondiren.

Mit denselben Worten wie der erste Petrusbrief redet der Jakobusbrief gleich im Anfang 1, 2 f. von „mancherlei Versuchungen“, denen die Leser unterworfen waren (hüben und drüben *ποικίλοι πειρασμοί*), und dass ihre „Glaubensbewährung“

Standhaftigkeit wirkt (hüben und drüben *τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως*), und in Uebereinstimmung mit dem Schluss des ersten Petrusbriefs 5, 5–9 ermahnt Jak. 4, 6—10 „dem Teufel zu widerstehen“; aber während im ersten Petrusbrief diese Worte sich auf die Verfolgungen, welche die Leser zu erdulden hatten, beziehen und der ganze übrige Inhalt des Briefes diese Beziehung bestätigt, deutet im Jakobusbrief nichts auf eine solche Veranlassung derselben hin. Die Ermahnungen und Warnungen des Jakobusbriefs zeigen vielmehr, dass dieselben Worte hier eine allgemeine Bedeutung haben. Die „mancherlei Versuchungen“ sind hier solche, die überhaupt im zeitlichen Leben begründet sind, und bei dem „Teufel“, dem die Leser widerstehen sollen, nötigt Jak. 4, 7 nichts dazu, an den Hass der heidnischen Welt, wie das 1 Petr. 5, 9 unzweifelhaft der Fall ist, zu denken. Der ganze Inhalt des Jakobusbriefs, die sehr verschiedenartigen Ermahnungen und Warnungen, die Bemerkung, dass die Leser ungestört dem Handel und Wandel nachgehen und so in die und die Stadt reisen 4, 13 f., können nur zu dem Schlusse führen, dass sich die Leser im ruhigen ungestörten Besitz ihres Glaubens befanden, dass der Verfasser ihr christliches Leben nicht von aussen durch den Hass der heidnischen Welt, als vielmehr durch sittliche Gebrechen in ihrer Mitte bedroht sah. Da nun so die Gedanken und Worte von 1 Petr. 1, 6 f.; 5, 6 ff. in Jak. 1, 2 f.; 4, 6 ff. verallgemeinert erscheinen und ihre bestimmte, durch Veranlassung und Zweck des 1 Petrusbriefs gebotene Beziehung verlieren, wird es im höchsten Grade wahrscheinlich, dass sie dem Petrusbrief entlehnt sind und nicht umgekehrt. Während ferner im Petrusbrief die sehr viel voraussetzende Aufforderung, trotz den Drangsalen der Verfolgung, ja um derselben willen sich die volle Freudigkeit des Glaubens zu bewahren, im weiteren Verlauf des Briefs nach anderweitigen Ermahnungen und

Feststellung des herrlichen christlichen Berufs 2, 19. 20; 3, 14 und besonders erst nach Hinweisung auf das erhebende Beispiel Christi 3, 18 und mit Beziehung auf dasselbe 4, 13 f., also aufs Beste vorbereitet und motivirt erscheint, und in diesem Brief das christliche Bewusstsein den zu erduldenden Verfolgungen gegenüber sich als wahrhaft erhebend und ergreifend steigert, kommt diese hohe Forderung Jak. 1, 2 f., ganz unvermittelt, ohne einen naturwüchsigen Boden für sich aufzuweisen. Im Petrusbrief ist dieser Gedanke getragen von der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit, welche als der beherrschende Grundton aller Tröstungen, die der Brief den Lesern in ihren Verfolgungsleiden bieten will, anzusehen ist. Die Leidensfreudigkeit und dieses Hinblicken auf das zukünftige Ziel der Herrlichkeit bedingen sich gegenseitig, so dass jener Gedanke erst im Verein mit diesem eine Gestalt gewinnt. Dieser hoffnungselige Blick auf die zukünftige Herrlichkeit fehlt im Jakobusbrief, denn 5, 7 ff. ist es ja nur der Richter, der erwartet wird. Nur um sofort mit dem vollsten Tone zu beginnen, unbekümmert darum, ob die Leser hinreichend vorbereitet sind, ihn zu vernehmen oder nicht, hat der Verfasser diesen hier in der Luft schwebenden Gedanken, zu dem er nicht selbstständig gekommen ist, gleich anfangs gesetzt, indem er aus dem Anfange des Petrusbriefs 1, 6 f. die *πειρασμοὶ ποικίλοι* und die Erinnerung an *τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως* herübernahm und, anknüpfend an das *ἐν ᾧ ἀγαλλιᾶσθε*, das aber nicht auf die leidensvolle Gegenwart, sondern auf den *καιρὸς ἔσχατος* sich bezieht, den allzu gewichtigen Hauptgedanken *πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε* aus 1 Petr. 2, 19 f., 3, 14; 4, 13 ff. anticipirt. In diesem Punkte möchte das Abhängigkeitsverhältniss nicht anders vorstellbar sein.

In Jak. 1, 18. 21, sowie 1 Petr. 1, 23 findet sich die gemeinsame Vorstellung, dass die Christen aus dem Worte Gottes wiedergeboren oder gezeugt seien, in Verbindung mit

der hier nnd dort durch das Particip ἀποθέμενοι (1 Petr. 2, 1) eingeleiteten, sehr verwandten Ermahnung. Der ἔμφυτος λόγος V. 21 ist nun zwar aus ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας V. 18 hervorgegangen, die Ungehörigkeit aber, dass die Leser noch aufnehmen sollen das schon eingepflanzte Wort, zeigt, dass der Verfasser den Gedanken nicht klar gefasst hat und in seiner Vorstellung desselben schwankt, weil er ihn nicht aus seinem Eigenen geschrieben, vielmehr aus 1 Petr. 1, 23 genommen hat.

Wir haben bereits das parallele Verhältnis von Jak. 4, 7 und 1 Petr. 5, 8 wegen des Teufels, dem die Leser hier und dort widerstehen sollen, berührt. Aber auch sonst treffen beide Stellen Jak. 4, 6—10 und 1 Petr. 5, 5—9 in der Aufeinanderfolge derselben Gedanken anffallend zusammen. Abgesehen davon, dass die auch ausser der Anführung von Prov. 3, 34 zusammenklingenden Worte im Petrusbrief abgerundeter, prägnanter erscheinen, dagegen die Wiederholung ὑποτάγητε οὖν τῷ θεῷ und ταπεινώθητε ἐνώπιον τοῦ κυρίου Jak. 4, 7 und 10 müssig und schleppend ist, verliert sich im Jakobusbrief die Ermahnung der Unterwerfung unter Gottes Willen, sowie die dem Teufel zu widerstehen, unter andern Ermahnungen, die zusammenhangslos angereiht werden, während die ganze Stelle 1 Petr. 5, 1—11 von dem Gedanken der Unterordnung und Demut beherrscht erscheint, gleichsam als Fortsetzung der Gedankenreihen 2, 13 ff. und 3, 1 ff., so dass hier der Vorzug der besseren Motivirung des Einzelnen für die Ursprünglichkeit von 1 Petr. 5, 5 ff. entscheidet.

Eine besondere Aufmerksamkeit verdienen drei Anführungen alttestamentlicher Stellen, die beiden Briefen gemeinsam angehören, nämlich ausser der eben berücksichtigten Stelle Prov. 3, 34, welche in sehr bedeutender Abweichung vom ursprünglichen Text, sich ganz gleichlautend in 1 Petr. 5, 5 und Jak. 4, 6 findet, noch Jes. 40, 6 ff. in Petr. 1, 23 ff.

und Jak. 1, 10 f. und Prov. 10, 12 in 1 Petr. 4, 8 und Jak. 5, 20.

Wie 1 Petr. 1, 23 ff. fällt auch Jak. 1, 10 f. in eine Anführung von Jesaja 40, 6 ff. In 1 Petr. 1, 24 ist nun der Kern des Gedankens „das Wort unseres Gottes bleibt in Ewigkeit“ auch aufgenommen, ja die Anführung wegen dieser Beziehung gemacht, so dass hier in ganz folgerichtiger Weise darauf der Nachdruck ruht; hingegen ist Jak. 1, 10 ff. nur die Nebenbeziehung von der Vergänglichkeit des Irdischen benutzt, um den Hochmut der Reichen, worauf der Verfasser eigentlich erst 2, 1—13 zu sprechen kommt, schon hier warnend zu berühren. Diese unleugbar hinkende Anführung von Jesaja 40, 6 wäre gar nicht gemacht worden, wenn sie nicht aus 1 Petr. 1, 24, wo die nämlichen Worte dem angedeuteten Zweck in richtiger Weise dienen, dem Verfasser in die Feder geflossen wäre. Jak. 1, 10 f. ist viel weniger als Citat von Jes. 40, 6 ff, denn als Citat von 1 Petr. 1, 24 vorstellbar.

Die Stelle 1 Petr. 4, 8 erscheint zum Schluss des Jakobusbriefs benutzt 5, 20. Wenn wir beides mit einander vergleichen, so ist unbestreitbar nur 1 Petr. 4, 8 direct aus Prov. 10, 12 hervorgegangen, wozu die Identität des Subjects *ἀγάπη* und *φιλία* notwendig führt, während Jak. 5, 20 dem Gedanken eine von dieser alttestamentlichen Stelle entferntere Wendung giebt. Der übereinstimmende Ausdruck *πλῆθος ἁμαρτιῶν*, der sich Prov. 10, 12 nicht findet, zeigt, dass Jak. 5, 20 nicht ein Citat von Prov. 10, 12 sondern von 1 Petr. 4, 8 ist. Hier findet zwischen Prov. 10, 12, 1 Petr. 4, 8 und Jak. 5, 20 ganz das nämliche Verhältnis statt wie zwischen Jesaja 40, 6, 1 Petr. 1, 23 und Jak. 1, 10 f.

Der „schöne Name“ Jak. 2, 7 lehnt sich an 1 Petr. 4, 14—16 an, wo aber der Name auch wirklich genannt ist, so dass er Jak. 2, 7 erst ergänzt werden muss. Endlich ist das

πρὸ πάντων δέ 1 Petr. 4, 8 in den Jakobusbrief 5, 12 hinübergekommen. Ich glaube in vorstehenden Ausführungen den Beweis für die Abhängigkeit des Jakobusbriefs vom 1 Petrusbrief gegeben zu haben.

XI. Verhältnis zum zweiten Petrusbrief und zum Judasbrief.

Der 2 Petrusbrief weist bekanntlich selbst 3, 1 auf den ersten. Ein Einfluss des ersten auf den zweiten ist in 2 Petr. 1, 19—21 vgl. mit 1 Petr. 1, 10—12 wahrzunehmen. Auch dürfte die Rettung Noahs mit den acht Seelen, 1 Petr. 3, 20, vielleicht die Bewahrung Noahs ὄγδοον selbacht 2 Petr. 2, 5 hervorgerufen haben. Der Segen im Eingang χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη 1 Petr. 1, 2 wiederholt sich sowohl Jud. 2, als 2 Petr. 1, 2. Übrigens hat der Judasbrief noch in seinem Eingange in den Worten Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοις κλητοῖς V. 1 eine unverkennbare Rückbeziehung auf 1 Petr. 1, 4.

XII. Verhältnis zu den Johannesbriefen.

Wohl selbstverständlich ist es nie bezweifelt worden, dass die Johannesbriefe einer spätern Zeit angehören, als der erste Petrusbrief. Es sei hier nur kurz darauf hingewiesen, dass vielleicht 1 Petr. 2, 22—24 neben Hebr. 4, 15 f.; 7, 16 f.; 9, 28 Einfluss geübt hat auf 1 Joh. 3, 5 ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν. Andere Beziehungen zu 1 Joh. sind nicht auffindbar. Möglich ist es aber auch, dass der πρεσβύτερος 2 Joh. 1 und 3 Joh. 1 an den συμπρεσβύτερος 1 Petr 5, 1 und die ἐκλεκτὴ κυρία 2 Joh. 1 an die συνεκλεκτή 1 Petr. 5, 13 sich anlehn.

Ergebnis.

Das Ergebnis vorstehender Untersuchungen ist, dass mit unzweifelhafter Sicherheit die Briefe an die Römer und Galater so wie der an die Hebräer dem Verfasser des 1 Petrusbriefs bekannt waren, dass der Epheserbrief, der1 Timotheus- und Titusbrief, der Jakobus-, Judas- und 2 Petrusbrief in Abhängigkeit vom 1 Petrusbrief geschrieben sind und also einer spätern Zeit angehören, und endlich, dass aus ihrem Verhältnis zum 1 Petrusbrief hinsichtlich des Prius und Posterius keine Schlussfolgerungen gezogen werden können für die beiden Korintherbriefe, die beiden Thessalonicherbriefe, für die Briefe an die Philipper und Kolosser, den an Philemon, den zweiten an Timotheus und die Johannesbriefe, so dass ihre Zeitlage aus dem Verhältnis von Uebereinstimmung und Verschiedenheit zu andern Briefen abgeleitet werden muss.

Wann aber ist der 1 Petrusbrief geschrieben worden? Erst durch den Nachweis der Zeitlage dieses Briefes erhält das gewonnene Ergebnis für die Chronologie der neutestamentlichen Brieflitteratur seine volle Bedeutung.

ZWEITES KAPITEL.

Die Zeitlage des ersten Petrusbriefs.

Mit unüberwindlichen Schwierigkeiten haben diejenigen Kritiker zu kämpfen, welche die Richtigkeit der Ueberschrift, sofern sie den Apostel Petrus als Verfasser angibt, gegenüber dem Inhalt des Briefes zu rechtfertigen suchen.

In erster Reihe ist hier Bernhard Weiss zu nennen. Wiederholt, in Aufsätzen [1]) und umfangreichen Werken [2]), hat derselbe die Abfassung des 1 Petrusbriefs in eine Zeit gesetzt „ehe durch die heidenapostolische Wirksamkeit des Paulus von Ephesus aus (55 oder 56) das Heidenchristentum notwendig das Übergewicht gewann“ (Einl. S. 426). Als Leser des Briefs denkt er sich „messiasgläubige Juden“ (S. 424) und findet keine Schwierigkeit darin, solche judenchristliche Gemeinden in Kleinasien um das Jahr 54 vorauszusetzen. Diese Annahme steht in handgreiflichstem Widerspruch zu 1, 14. 18; 2, 9. 10; 4, 3. 4, wo die heidnische Vergangenheit der Leser unabweislich vorausgesetzt ist. Offenbar wird diese Abfassungszeit von Weiss mit grösstem Eifer festgehalten, um die naturwüchsige Originalität, die man bei einem

---

[1]) Die petrinische Frage. Studien und Kritiken 1865. S. 619—657 und ebendaselbst 1873. S. 539 ff.

[2]) Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. T.'s 1868 S. 120 f. 154—193, zuletzt Einleitung in 's N. T. 1886 S. 424—436.

Schreiben eines unmittelbaren Apostels Jesu Christi erwartet, zu sichern. Diese Originalität muss jedoch dem 1 Petr. mit aller Entschiedenheit abgesprochen werden. Weiss entgeht der vorliegenden Thatsache, dass 1 Petr. sich vom Römerbrief abhängig zeigt, dadurch, dass er „die wirklichen Parallelen zwischen beiden Briefen ganz ausschlieslich auf Röm. 12 und 13 beschränkt“ (S. 429) und „das Verhältnis umkehrt“. Er äussert sich über diesen kühnen Entschluss in seiner Einleitung also: „Dass diese Annahme bisher ausnahmsloser Verurteilung anheimgefallen ist, wie Holtzmann (Einleitung in's N. T. S. 517) bemerkt, beruht lediglich auf dem gänzlich unbegründeten Vorurteil, dass dadurch irgendwie die schriftstellerische Originalität des Paulus beeinträchtigt werde“ (S. 429). Bei Behandlung des Römerbriefs bemerkt er über diesen Punkt: „Um so bedeutsamer wird die Thatsache, dass der Römerbrief durchweg die auffallendsten Berührungen mit dem 1 Petrusbrief zeigt und zwar dergestalt, dass überall die paulinischen Ermahnungen als freie und reiche, überall seine Eigentümlichkeit zur Geltung bringende Ausführungen der kurzen und kernigen Gnomen des Petrus erscheinen“ (S. 243). So gewinnt Weiss freilich einen petrinischen Lehrbegriff aus urapostolischer Zeit (Lehrbuch der Biblischen Theol. des N. T.'s 1868, S. 120 f. 154—193), dessen wissenschaftlicher Wert, wie Weiss selbst S. 120 andeutet, mit dem von ihm gegebenen historischen Unterbau steht und fällt, und daher eben so zweifelhaft ist wie seine judenchristlichen Gemeinden, die in Kleinasien vor der Wirksamkeit des Heidenapostels zu Stand und Wesen und zu den in diesem Brief zutage tretenden Verhältnissen gekommen sein sollen. Weiss bestreitet auch die unleugbare Thatsache, dass die Leser sich in dem drangsalvollen Zustande einer Verfolgung befanden, als wenn 1, 6. 7; 3, 13—17; 4, 12—19; 5, 8—11 in dem Briefe nicht zu lesen wären.

Wie die Weiss'sche Beurteilung der Zeitlage des 1 Petr. mit ihren Voraussetzungen und kühnen Gewaltsamkeiten nirgends Zustimmung gefunden hat, so wenig dürfte die von B. B. Brückner, dem Herausgeber des de Wette'schen Commentars zu 1 Petr. (3 Aufl. 1865) behauptete Ansicht auf Zustimmung rechnen, dass der Brief „die Verkündigung des Evang. in den 1, 1 genannten Gegenden als geschehen (1, 12. 25.) und das Vorhandensein von Gemeinden in Pontus, Kappadocien, Bithynien, sowie einen geordneten Verband derselben und eine Befestigung des Christentums daselbst voraussetzt. Diess führt wenigstens für die paulinischen unter den genannten Gemeinden auf eine Zeit, in welcher Paulus seine letzte Reise durch Galatien beendet und die Jünger befestigt hatte (vgl. A. G. 18, 23). Nimmt man hinzu, dass der Galaterbrief noch nichts von den Ereignissen weiss, die unser Brief erwähnt, so kann dieser auch erst einige Zeit nach jenem geschrieben sein. In der Zeit von der Beendigung der kleinasiatischen Mission des Paulus bis vor dem Ausbruch der Neronishen Verfolgung ist der Raum zur Einordnung unseres Briefs gegeben" (S. 24). „Der Umstand aber, dass auch der Gefangenschaft des Paulus im Br. nicht gedacht ist, erklärt sich nur dann, wenn die Abfassung des Br. in eine Zeit fällt, wo dem Petr. wohl der Schluss der paulinischen Mission in Kleinasien, nicht aber seine Gefangenschaft oder vielmehr die weiteren und dauernden Folgen des Vorgangs A. G. 23. bekannt waren" (S. 26). Gegenüber dem Urteil de Wette's über die paulinische Schreibart und Denkweise des Briefs bemüht sich Brückner auf's eifrigste, jegliches schriftstellerische Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Römer- und 1 Petrusbrief vollständig in Abrede zu stellen (S. 8—15).

Erst in neuerer Zeit, seitdem Seufert (Ztschr. f. wiss. Theol. 1874 S. 360—388) den unwiderleglichen Nachweis geliefert hat, hat sich den Kritikern die Einsicht allgemein er-

schlossen, dass der 1 Petrusbrief in Abhängigkeit vom Römerbrief geschrieben sein muss, so dass man seine Originalität, die man bei einem apostolischen Schriftwerk doch vorauszusetzen berechtigt wäre, preiszugeben genötigt war. Immerhin können viele Kritiker, wie früher Bleek und Reuss, so Huther (der Herausgeber des Meyer'schen Commentars zu 1 Petr. XII, 4 Aufl. 1877 S. 19—26), von Hofmann (die Heilige Schrift N. T.'s VII, 1875 S. 205) Sieffert (Herzogs Realencyclopädie 2 Aufl. XI, 1883 S. 534) mit diesem Zugeständnis die Annahme einer Abfassung durch den Apostel Petrus vereinigen.

Bezeichnend ist es, dass Wilibald Grimm in dem Bemühen, den apostolischen Ursprung des 1 Petrusbriefs irgendwie zu behaupten, in seinem Aufsatz: Das Problem des 1 Petrusbriefs (Studien und Kritiken 1872. S. 657 ff.) sich infolge der Einsicht in diese Sachlage der auffallenden Verwandtschaft in Gedanken und Sprache mit den paulinischen Schriften (S. 679), und in Erwägung, dass, wenn Petrus, wie nach dem Papias-Fragment geschlossen werden muss, sich in seinen Vorträgen des Markus als eines ἑρμηνεύς bedient habe (S. 686), mithin selbst des Griechischen nicht in dem Grade mächtig gewesen sein kann, um unsern Brief zu schreiben, das Bedenken nicht unterdrücken konnte, dass der Brief „seiner sprachlichen Beschaffenheit nach nicht von des Petrus Hand sein kann" (S. 688), und die Lösung des Conflicts nur darin zu finden erklärte, dass Petrus nur mittelbar der Urheber des Briefes sei, derselbe hingegen von Silvanus, dem Begleiter des Paulus, wie auch 5, 12 angedeutet werde, geschrieben sei, so dass aus diesem Umstande die Anklänge an den Römerbrief sich unschwer erklären liessen [1]).

[1]) Ähnlich entscheidet sich der neueste Commentator des ersten Petrusbriefs, Usteri Zweiter Teil. Abfassungsverhältnisse, 1887. S. 334—346. „Bald nach des Petrus Tode war allerdings für Silvanus ein rein gemütlicher,

Jemehr und mehr hat sich ferner den Kritikern die Ueberzeugung aufgedrängt, dass eine Notlage unter dem Druck einer schweren Verfolgung um des Christennamens und des Christenglaubens willen die eigentliche Voraussetzung unseres Briefes ist. Von Hofmann lässt freilich noch den Brief verfasst sein „zwischen des Paulus Abreise von Rom, die in den Herbst des Jahres 63 fällt (?), und dem Spätsommer oder Herbst des Jahres 64, der Zeit des Neronischen Wütens“ (a. a. O. S. 215), so dass es fraglich erscheint, ob die Neronische Christenverfolgung schon erfolgt war. Wie Grimm die Verfolgungen, von denen die Leser seitens der Heiden (2, 12; 4, 3 f.) teils schon betroffen (2, 12; 4, 4. 12 ff.; 5, 8) teils bedroht (1, 6; 3, 14. 17) waren, mit aller Entschiedenheit betont (a. a. O. S. 665), so lassen auch Huther und Sieffert die Neronische Christenverfolgung bereits erfolgt sein, als der Brief geschrieben wurde, meinen aber doch bei dieser Annahme die petrinische Abfassung retten zu können.

Wie schwierig ist es aber doch, von den den sprachlichen Charakter des Briefs betreffenden Bedenken abgesehen, sich die Möglichkeit dieser Annahme vorstellig zu machen. Selbst wenn man meinte, dass die Andeutungen in 4, 14. 15 mit Tacitus (abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis affecit quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat, Ann. XV, 44) und Sueton (genus hominum superstitionis novae ac maleficae, Nero 16) übereinstimmen, so lässt sich doch diese Voraussetzung nur in Verbindung mit den grössten Unwahrscheinlichkeiten halten. Weder Paulus noch Petrus dürften der Wut der Verfolgung in Rom zum Opfer gefallen sein, was bei dem Mangel an zuverlässigen

---

aber psychologisch sehr begreiflicher und völlig zureichender Beweggrund vorhanden, pietätsvoll im Namen desjenigen Apostels, mit welchem er zuletzt noch verbunden gewesen, sein Sendschreiben abzufassen.“

Nachrichten noch möglich und denkbar wäre. Aber Petrus müsste, sei es in Babylon (im buchstäblichen Sinne von 5, 13), sei es, was meines Erachtens das allein richtige ist, in Rom (im allegorischen Sinne von 5, 13, nach Apoc. 14, 8; 18, 2. 10), selbst den Entschluss gefasst haben, an die Christen in Pontus u. s. w. zu schreiben, ohne dessen zu gedenken, was in den Tagen des Sommers 64 sich in Rom Entsetzliches zugetragen hat. Er hätte ferner nach 5, 9 diese Verfolgung als eine allgemeine, über die Brüderschaft in der ganzen Welt ausgebrochene sich denken müssen, während die Neronische Christenverfolgung doch nur auf Rom beschränkt gewesen ist.

Neustens hat Franklin Arnold in seiner Monographie über „die Neronische Christenverfolgung“ 1888 aufgrund einer sorgfältigen Analyse des Taciteischen Berichts Ann. XV, 44. und mit Berücksichtigung der aussertaciteischen Überlieferung über dieses Ereignis mit zuverlässiger Sicherheit den rein lokalen Charakter derselben nachgewiesen: „Es ist durchaus unstatthaft, eine Ausdehnung der Verfolgung über die Grenzen der Stadt hinaus anzunehmen. Dieselbe wäre im Sinne Neros vollkommen zwecklos gewesen, und unsere Ueberlieferung weiss bis Orosius nichts davon“ (S. 115).

Nicht die geringste Andeutung findet sich in dem Brief, dass der eigentliche Ort der Verfolgung die Hauptstadt des Cäsarenreichs war, und das müsste man schlechterdings erwarten, wenn Petrus zur Feder gegriffen hätte im Anschluss daran, dass durch Neros wahnsinnige Wut die dortigen Christen den von Tacitus beschriebenen Qualen hingegeben worden waren.

Vielmehr weist der gesamte Inhalt des Briefs mit seinen anschaulich hervortretenden Einzelheiten auf die Christenverfolgung unter Trajan hin. Vergegenwärtigen wir uns diesen Inhalt.

In dem sehr volltönenden und gewichtigen Eingange 1, 3—12 werden die Leser in den Drangsalen einer Verfolgung, die sie erdulden, durch Hinweisung auf die zukünftige Herrlichkeit getröstet und zur Standhaftigkeit im Glauben ermuntert. Vs. 6. 7 beschreibt die Situation der Leser: „Dann werdet ihr frohlocken, die ihr jetzt eine kurze Zeit, wo es sein soll, in mancherlei Versuchungen Drangsal erleidet, damit eure Glaubensbewährung viel köstlicher erfunden werde, als das vergängliche und doch durch Feuer sich bewährende Gold.“ Diese Worte weisen, verglichen mit den vielen Rückbeziehungen, welche sich im ganzen Briefe, am meisten aber 3, 13—17; 4, 12—19; 5, 6—9 auf dieselben finden, auf eine Verfolgung hin, welche die Gemeinden, an die der Brief gerichtet war, seitens der heidnischen Welt zu erdulden hatten. Die Trostbedürftigkeit der Leser hat den Verfasser bewogen, zur Feder zu greifen, und gleich im Eingange tröstet er die Leser damit, dass diese Leiden nur eine kurze Zeit dauern werden, dass die Erscheinung Jesu Christi, seine herrliche Wiederkunft, welche nach 4, 7 als eine nahe bevorstehende gedacht wird, ihnen ein Ende machen wird. Fast sämmtliche Gedanken, die in diesem Eingange in knapper Form zusammengedrängt sind, werden in den übrigen Teilen des Briefs ausgeführt. Es sind nach dem Inhalt drei Ermahnungsreihen zu unterscheiden: 1, 13—2, 10; 2, 11—3, 12 und 3, 13—4, 19, denen sich dann einige Schlussworte 5, 1—14 ohne erweisliche Gliederung anfügen. Gewöhnlich wird eine von dem Verfasser beabsichtigte Einteilung nicht wahrgenommen. Es lässt sich aber nicht verkennen, dass der Verfasser sowohl 2, 4—10 als 3, 10—12 durch schwerwiegende Citate aus dem A. T. Schlusssätze herstellen will, welche das jeweils Vorhergehende abrunden und abschliessen sollen, bevor der folgende Abschnitt den Inhalt seines Schreibens weiterführt.

Die erste Reihe 1, 13—2, 10 gibt Ermahnungen zur Heiligung des Lebens und Wandels mehr allgemeiner Art. Dadurch aber, dass die Leser hier immer wieder auf's Neue in den verschiedensten Wendungen hingewiesen werden auf ihre hohe Bestimmung, auf ihre erhabene Würde als Christen: „ihr seid Kinder des Gehorsams", „ihr rufet nun Gott an, der da heilig ist und ohne Ansehen der Person richtet", „ihr wisset, dass ihr losgekauft seid von eurem eiteln Wandel", „ihr seid wiedergeboren durch Gottes lebendiges und bleibendes Wort", „lasset euch als lebendige Steine erbauen, ein geistliches Haus, zum heiligen Priestertum", „euch wird die Ehre zuteil", „ihr seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk, das Volk des Eigentums, dass ihr verkündiget die Tugenden dessen, der euch berufen hat aus der Finsterniss zu seinem wunderbaren Licht; die ihr einst nicht ein Volk waret, nun aber Gottes Volk seid, ihr Nichtbegnadigte, nun aber Begnadigte", wird es deutlich, dass der Endzweck dieser Ermahnungen dahin geht, die Leser durch Befestigung ihres christlichen Bewusstseins in ihrem leidensvollen Zustande zu einem siegreichen Gefühl der Erhebung zu führen und auf diesem Wege ihnen den besten Trost zu geben.

Der Hauptgedanke der zweiten Ermahnungsreihe 2, 11—3, 12 liegt in 2, 11 f.: „Ich ermahne euch, euren Wandel unter den Heiden gut zu führen, damit diejenigen, die euch als Uebelthäter (vor Gericht) beschuldigen, nach Beobachtung eurer guten Werke Gott preisen am Tage der (gerichtlichen) Untersuchung", d. h. die ganze Lebensrichtung der Christen, durch welche sie sich von den Heiden unterscheiden, wird zwar jetzt von den Heiden verdächtigt und (vor Gericht) beschuldigt, die Christen sollen aber in dieser Lebensrichtung einen solchen Wandel führen, dass ihre guten Werke sogar einst für die Heiden ein Anlass werden, Gott

zu preisen. Auch in schwierigen Verhältnissen und Lebensstellungen inmitten der heidnischen ihnen feindlich gesinnten Welt sollen sie ihren christlichen Sinn bewähren. Es werden diese einzelnen Lebensstellungen durchgenommen: zuerst das Verhältnis der verfolgten Leser zu der sie verfolgenden Obrigkeit, zum römischen Kaiser und seinen Statthaltern, sodann das Verhältnis der Sklaven zu ihren heidnischen, hartherzigen Herren, wobei zur Ermunterung, zur Befestigung in Geduld und Ergebung auf das Vorbild des unverschuldeten, geduldigen und sündentilgenden Leidens Jesu Christi hingewiesen wird, ferner das Verhältnis der Frauen zu ihren Männern, auch solchen, die „dem Worte ungehorsam", noch Heiden sind, zuletzt 3, 8 ff. Alles zusammenfassend: „Seid alle gleich gesinnt, in Mitgefühl und Bruderliebe, barmherzig, demütig, vergeltet nicht Böses mit Bösem, oder Scheltwort mit Scheltwort, vielmehr segnet, denn dazu seid ihr berufen, dass ihr Segen ererbet".

In der dritten Reihe, 3, 13—4, 19, ermahnt der Verfasser zur Geduld und Freudigkeit im Leiden in bestimmter Beziehung auf die „Feuerprobe" der Verfolgung im Hinblick auf die Herrlichkeit Jesu Christi und auf das nahe bevorstehende Ende. Hier schüttet der Verfasser am meisten sein volles Herz aus, indem er sich in den Zustand seiner Leser versetzt; hier sind alle seine Worte getragen von herzlicher Wärme, liebendem Mitgefühl, aber auch heiliger Gemütserhebung im Rückhalt der Herrlichkeit des auferstandenen Christus und seines Evangeliums, um dessentwillen die Leiden über die Leser gekommen, aber auch zu bestehen und zu ertragen sind. „Und wer wird euch schaden, wenn ihr dem Guten nachstrebet? Wenn ihr aber auch leidet um der Gerechtigkeit willen, so seid ihr doch selig. Lasset euch nicht durch ihre Furcht, d. h. durch das, was sie fürchten, und durch das, was sie als Gegenstand der Furcht

euch aufzwingen — Hinweisung auf den Kaisercultus [1]), — in Furcht und Schrecken setzen, heiliget aber den Herrn Christus in euren Herzen, allezeit bereit zur Verantwortung gegen Jeden, der Rechenschaft von euch über die in euch lebende Hoffnung fordert, jedoch mit Sanftmut und Furcht, und habet ein gutes Gewissen, damit die, welche euren guten Wandel in Christus zum Gegenstande einer falschen Anklage vor Gericht machen, zu schanden werden. Denn besser ist es, dass ihr als Gutestuhende, wenn es Gottes Wille ist, leidet, denn als Uebelthäter". „Geliebte, lasset euch die euch zuteil gewordene Feuerprobe nicht befremden, als widerführe euch etwas Fremdartiges. Freuet euch vielmehr in dem Masse, als ihr an den Leiden Christi teilnehmet, damit ihr auch bei der Erscheinung seiner Herrlichkeit Freude und Wonne haben möget. Wenn ihr geschmähet werdet wegen des Namens Christi, so seid ihr selig, denn der Geist der Herrlichkeit und Gottes ruht auf euch". Wahrlich: dem schweren Gewicht dieser schönen Worte kann nur der schwere Druck der Verfolgung, der auf den Lesern lastete, entsprechen. Wie bezeichnend ist es doch, dass zuletzt noch in den Schlussworten 5, 6—10 der Verfasser sich nicht entbrechen kann wieder auf die Verfolgung zurückzukommen: „So demütigt euch nun unter die gewaltige Hand Gottes, damit er euch erhöhe zu rechter Zeit. Alle eure Sorgen werfet auf ihn, denn er sorget für euch. Seid nüchtern, wachet. Euer Widersacher, der Teufel (d. h. die römische Obrigkeit mit ihrem wütenden Hass gegen die christliche Gemeinschaft) geht wie ein brüllender Löwe umher (man denke an den nicht seltenen Richterspruch: ad leonem), und sucht, wen er verschlingen könne. Dem widerstehet fest im

---

[1]) Vgl. die trefflichen Ausführungen zu 1 Petr. 3, 12—17 von Buchmann in: Jahrbücher für protestantische Theologie 1886 S. 398—407.

Glauben, da ihr ja wisset, dass dieselben Leiden sich an eurer Brüderschaft in der Welt vollziehen. Der Gott aber aller Gnade, der euch berufen hat zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christus, wird euch nach kurzer Leidenszeit vollbereiten, stärken, kräftigen, festgründen!“

Die christliche Gemeinde ist die bereits in der ganzen Welt (im römischen Reich) weitverzweigte „Brüderschaft“ (ἀδελφότης) und über diese „Brüderschaft in der ganzen Welt“ war die Verfolgung hereingebrochen, 5, 9. Eine solche allgemeine Christenverfolgung, bei welcher das Bekentnis zu Christus oder der blosse Christenname schon als todeswürdiges Verbrechen bei den römischen Staatsbehördon galt, ist erst unter der Regierung des Kaisers Trajan (98—117), und zwar erst in der letzten Zeit derselben 112 erweislich. Aus jener Zeit haben wir den höchst merkwürdigen Brief des Statthalters Plinius von Bithynien (vgl. 1, 1) an diesen Kaiser, in welchem sich derselbe Verhaltungsbefehle ausbittet, wie er gegen die Christen verfahren solle, und auch den durch diesen Brief veranlassten kaiserlichen Erlass.

Aus dieser Urkunde erhält der erste Petrusbrief seine rechte Beleuchtung. Nun wird es klar, warum es dem Verfasser darum zu thun ist, dass die Leser zwar getrost, in aller Freudigkeit mit der erregtesten Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit „um des Namens Christi willen“, 4, 14. 16 leiden sollen, dass sie jedoch mit dem Bekenntnis dieses Namens nicht den Verdacht einer Uebelthat verbinden (2, 10. 20; 3, 16 f.; 4, 4, 14 ff.), dass sie durch Gutesthun die Beschuldigungen ihrer Widersacher zu Schanden machen (2, 12; 3, 1; 3, 13 ff.), dass sie sich unter allen Leiden ein gutes Gewissen bewahren (2, 19; 3, 16. 21) sollen. Gegenüber der Furcht vor „geheimen Verbindungen“ seitens der römischen Staatsgewalt, ermahnt der Briefschreiber in wahrhaft erhebender Weise diese gefürchtete

und verfolgte „Brüderschaft“ (2, 17; 5, 9), durch „Glaubensbewährung“ die selige Hoffnung, die mutige Willigkeit und Geduld im Leiden, ja die weltüberwindende Freudigkeit sich zu erhalten. Dieser geschichtliche Zusammenhang verleiht unserm Brief seine eigentümliche Bedeutung und allen seinen Worten und Ermahnungen die erhebende Kraft. Da strahlt uns aus der „Feuerprobe“ der Leiden die Kraft des Glaubens, die Macht der Liebe, die Seligkeit der Hoffnung entgegen. Der erste Petrusbrief ist die christliche Antwort auf die unschlüssige Anfrage des Statthalters Plinius und auf den Verfolgungserlass des Kaisers Trajan, die thatsächlich von vielen Lesern dieses Briefs gegeben wurde, wenn sie „bereit waren zur Verantwortung gegen Jeden, der Rechenschaft von ihnen über die in ihnen lebende Hoffnung forderte“ (3, 15).

Schwegler (Nachapostolisches Zeitalter II. S. 10 ff.) ist der erste gewesen, der die Abfassung dieses Briefes in diese Zeit verlegt und die Uebereinstimmung des Inhalts mit dieser Zeitlage nachzuweisen gesucht hat. In neuster Zeit vereinigen sich Hilgenfeld (Zeitschrift f. wiss. Theol. 1873 S. 465—498 und Einl. in's N. T. 1875 S. 638 f.), Hausrath (Neutest. Zeitgeschichte 1 Aufl. III S. 438), Holtzmann (Einl. in's N. T. 2 Aufl. 1886 S. 524), Mangold (Bleeks Einl. in's N. T. 4 Aufl. 1886: „in der Nothlage unter Trajan“ S. 748, nachdem er sich früher im „Römerbrief“ 1866 noch bestimmt für die Echtheit ausgesprochen hatte), Weizsäcker (Apostolisches Zeitalter 1886 S. 694), Pfleiderer (Urchristentum 1887 S. 655) in der sichern Bestimmung dieser Abfassungszeit. Von Soden (der erste Petrusbrief. Jahrbb. für prot. Theol. 1883 S. 461—508), der in vollständiger Uebereinstimmung mit obiger Ausführung eine Abfassung des Briefes durch Petrus für durchaus ausgeschlossen hält, entscheidet sich für die Abfassung unter Domitian, indem er meint,

dass in Rom „gegen das Ende der Regierung dieses Kaisers also im J. 95 und 96 unter direkter Einwirkung des Kaisers Verfolgungen eintraten“, so dass er sich nicht genötigt sieht bis auf Trajan herabzugehen (S. 474). Lediglich die von ihm behauptete „Priorität gegenüber dem in jene Zeit fallenden Hebräerbrief“ (S. 502 f.) führt ihn zu dieser Zeitbestimmung.

Im Namen des Petrus ist dieser Brief geschrieben worden, nicht sowohl in Erinnerung an den (geschichtlichen) Petrus, der nach Gal. 2 ein entschiedener Judenchrist, ein Anhänger des Gesetzes, gewesen, sondern in Erinnerung an den Petrus, wie ihn die Apostelgeschichte darstellt, der nach A. G. 15 in Sachen der Heidenbekehrung sich ganz im Sinne des Paulus für die Freiheit von dem Joche des Gesetzes ausgesprochen hat. Indem der Verfasser sich unter den Schutz dieses Namens begibt, ist es aus dem durchweg paulinischen Charakter und Inhalt des Briefes erkennbar, dass er den Petrus nur aus der Vorstellung der Apostelgeschichte, die übrigens ebenfalls der Zeit Trajans angehört, kennt. Dass dieser Petrus sich in vollständiger Harmonie mit Paulus weiss, ist auch dadurch angedeutet, dass der Verfasser seinen Brief durch Silvanus, den aus der Apostelgeschichte unter dem Namen Silas bekannten Begleiter des Paulus (5, 12), geschrieben haben will, und dass er seinem Brief den Gruss des Markus, der sein Evangelium in Sinn und Geist des Paulus geschrieben hat, hinzufügt. Da nämlich zu der Zeit der Trajanischen Verfolgung Silvanus und Markus ebenso wenig lebten wie Petrus, so haben alle diese Namen hier lediglich symbolische Bedeutsamkeit, was für das zweite Jahrhundert durchaus bezeichnend ist, und ist Silvanus zum Schluss des Briefes (es ist vielleicht absichtlich nicht ganz klar, ob als Briefschreiber oder Ueberbringer) genannt in Nachahmung der Anfänge der Paulusbriefe (1 Thess. 1, 1; 2 Thess. 1, 1), sowie Markus nur als der Evangelist

für jene Zeit von Bedeutung sein kann, wie ja die kirchliche Tradition vorzüglich in Anlehnung an 1 Petr. 5, 13 und Apostelgesch. 12, 12 und auch wohl in etwelcher Erinnerung eines wirklichen Sachverhalts das Markusevangelium mit dem Apostel Petrus in Verbindung bringt. Diese Verbindung wird hier (5, 13) durch die Beifügung „mein Sohn“, was offenbar im geistlichen Sinne verstanden sein will, angedeutet. Ausser dieser significanten Beifügung wird die symbolische Natur des Briefschlusses (5, 12 ff.) noch durch „Babylon“ (5, 13) als Bezeichnung des Abfassungsorts des Briefes sichergestellt; denn zuversichtlich ist hier Babylon im Sinne von Offenb. 14, 8; 18, 2. 10 als Sinnbild der Welthauptstadt Rom zu fassen. Dort ist der Brief geschrieben. Durch diese symbolische Deutung von 1 Petr. 5, 12. 13 fallen alle Schwierigkeiten, mit denen man sich abgequält hat, um zu erklären, wie der wirkliche Silvanus und der wirkliche Markus zu dem wirklichen Petrus nach Babylon in Parthien haben kommen und bei ihm sein können, als dieser Brief geschrieben wurde, dahin.

Mit grösster Zuversicht darf es behauptet werden, dass der erste Petrusbrief mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig lässt, wie kein anderer Brief des N. T.'s, selber die Zeit seiner Entstehung aufweist.

ZWEITER TEIL.

DIE VOR DEM ERSTEN PETRUSBRIEF GESCHRIEBENEN BRIEFE DES NEUEN TESTAMENTS.

DIE BRIEFE DES ERSTEN JAHRHUNDERTS.

DRITTES KAPITEL.

Die Uebereinstimmung des dogmatischen Inhalts in den Briefen an die Römer, Galater und Korinther.

Nach der Loman'schen Hypothese, der neustens Rudolf Steck (Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht, nebst kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen, 1888), sofern sie die Kritik der vier paulinischen Hauptbriefe betrifft, in vollem Umfange beigetreten ist, sollen diese Briefe erst im zweiten Jahrhundert entstanden sein. Namentlich sollen sie das Lucasevangelium und die Apostelgeschichte voraussetzen.

Nachdem Steck mit grossem Scharfsinn unter gründlichster Berücksichtigung des gesamten Inhalts der vier Hauptbriefe, insbesondere durch eine kritische Vergleichung dieser Briefe in ihrem gegenseitigen Verhältnis, diese Ansicht sicher zu stellen gesucht hat, kommt er im 5. Kap. der II. Abteilung (S. 287) zu den „äusseren Zeugnissen“ für das Vorhandensein dieser Hauptbriefe, und beginnt dieses Kapitel mit den Worten: „Die Frage nach den äusseren Zeugnissen, durch welche die Existenz der paulinischen Hauptbriefe erwiesen werden kann, ist selbstverständlich eine der wichtigsten von denen, die im Verlauf einer kritischen Untersuchung, wie wir sie unternommen haben, aufgeworfen werden müssen.

Unsere Gründe für die spätere Abfassungszeit der paulinischen Hauptbriefe möchten sonst noch so überzeugend sein, ein einziges sicheres Zeugnis dafür, dass diese Briefe bereits im ersten Jahrhundert existirt haben, würde sie alle umstossen. Denn gegen ein wirkliches Document, das dies beweisen würde, könnte natürlich die innere Kritik nicht aufkommen. — Auf der anderen Seite darf aber auch verlangt werden, dass nur wirkliche haltbare Zeugnisse zum Beweis in's Feld geführt werden und die allgemeine Berufung auf die „einstimmige, kirchliche Ueberlieferung" als das behandelt werde, was sie wert ist" (S. 287). Dann heisst es weiter: „Es ist einfach zuzugeben, dass wenn sich ein Zeugnis findet, aus dem das Vorhandensein einer neutestamentlichen Schrift, zu der Zeit, welcher es angehört, sich ergibt, alle Zweifelsgründe schweigen müssen. Aber auch in diesem Falle ist zu verlangen, 1. dass das Zeugnis selbst sicher und deutlich genug auf die fragliche Schrift sich beziehe, und 2. dass die als Beweisstück dienende Schrift selbst ihrem Alter nach sicher bestimmbar sei" (S. 290).

Ein solches Document, nach allen Anforderungen, welche Steck an ein solches stellt, und welche nur irgend billigerweise gestellt werden können, ist für den Römer- und Galaterbrief der erste Petrusbrief. Nach unsern Ausführungen im ersten Kapitel über das Verhältnis des ersten Petrusbriefs zum Römer- und Galaterbrief ist es über allen Zweifel erhaben, dass der 1. Petrusbrief „sicher und deutlich genug auf die fraglichen Schriften sich bezieht". Die Anführungen von Worten und Sätzen aus dem Römer- und Galaterbrief im 1 Petrusbrief sind so reichlich vorhanden, und derart, dass sie die eigentümlichsten Kerngedanken beider Briefe in den ersten Petrusbrief mit vielfacher Benutzung auch der Ausdrucksweise hinübertragen, dass die schriftstellerische Benutzung beider Briefe seitens des Verfassers von 1 Petr. ganz

sicher feststeht, wenn dieser es auch unterlassen hat, Namen und Verfasser der beiden Schriften anzugeben. Steck ist S. 292 geneigt im allgemeinen dieses Abhängigkeitsverhältnis zuzugestehen; er hat es aber nach seinem Gewicht viel zu wenig gewürdigt, er eilt schnell darüber hinweg, als ob auch in diesem Falle nur etwa „eine blosse Aehnlichkeit in Gedanken und Ausdruck“ vorliege, bei welcher noch „sorgfältig zu prüfen ist, ob sie nicht etwa nur täuschender Schein sei“. Ferner haben wir im zweiten Kapitel den völlig genügenden Nachweis über die Abfassungszeit des ersten Petrusbriefs gegeben. Nachdem die Abfassungszeit der paulinischen Hauptbriefe der Loman'schen Hypothese zufolge zweifelhaft geworden ist, können wir aufgrund dieses Nachweises behaupten, dass keine Schrift des N. T.'s „ihrem Alter nach so sicher bestimmbar sei“, als der hier „als Beweisstück dienende“ 1 Petrusbrief, wenn auch allerdings der Verfasser des letzteren es unterlassen hat, seinem Schriftwerk das Datum voranzustellen.

Der Römer- und der Galaterbrief waren also zur Zeit der Trajanischen Christenverfolgung bereits vorhanden. Wenn wir auch diese Zeit auf die Jahre 112—117 ansdehnen, so ist doch das Vorhandensein der genannten Briefe in einer viel früheren Zeit gesichert, als Loman und Steck zugeben wollen. Nach dem Zeugnisse des 1 Petrusbriefs darf für die Abfassung des Römer- und Galaterbriefs nicht wohl über den Ausgang des ersten Jahrhunderts hinausgegangen werden.

Der dogmatische Inhalt, in welchem diese beiden Briefe übereinstimmen, wird uns jedoch, noch bevor wir die Frage nach dem Verfasser dieser Briefe zur Erörterung bringen, die Wahrscheinlichkeit einer noch früheren Abfassung nahe legen. Nicht nur aber zeigen diese Briefe unter

sich die grösste Uebereinstimmung in ihrem dogmatischen Inhalt, derselbe dogmatische Gedankenkreis tritt uns auch in den beiden Korintherbriefen entgegen, obgleich diese Briefe, wie sie sich nun einmal selber geben (was freilich von Steck nach seiner gesamten Auffassung der Sachlage nicht anerkannt werden kann), durch bestimmte Verhältnisse und Vorkommnisse in der korinthischen Gemeinde veranlasst sind, als Gelegenheitsbriefe sich ausweisen und daher nur wenig dogmatischen Inhalt haben. Bei dem grossen Reichtum des dogmatischen Stoffes, den diese Briefe darbieten, wird es für unsern Zweck dienlich sein, das herauszuheben, was in denselben centrale Bedeutung hat, worauf der Verfasser selber das grösste Gewicht legt, worin sich das Neue, schlechthin Eigentümliche seines Evangeliums kundgibt. Dazu gehört alles, was in den Briefen an die Römer, Galater und Korinther über:

1. den gekreuzigten Christus,
2. den auferstandenen Christus,
3. den Glauben,
4. die Rechtfertigung,
5. die absolute Causalität der göttlichen Gnade,

ausgeführt ist.

---

1. Der gekreuzigte Christus.

Sowohl dem jüdischen als dem griechischen Bewusstsein gegenüber hält der Verfasser „den gekreuzigten Christus“ als die Grundlage seiner Lehre entgegen. Er ist dabei von der Ueberzeugung durchdrungen, dass dieser gekreuzigte Christus, auf welchem er seine Lehre erbaut, für die damalige Welt ein Paradoxon ist. In diesem Sinn heisst es im Anfang des 1 Korintherbriefs: „Das Wort vom Kreuz ist denen, die verloren gehen, eine Thorheit, uns aber, die gerettet werden,

eine Kraft Gottes 1, 18; es hat Gott gefallen durch die Thorheit (unserer) Verkündigung die Glaubenden zu retten 1, 21. Mögen die Juden nach Wundern verlangen und die Hellenen Weisheit suchen, wir predigen den gekreuzigten Christus, der den Juden ein Anstoss, den Hellenen eine Thorheit ist, den sowohl aus der jüdischen, wie aus der hellenischen Welt Berufenen aber predigen wir diesen Christus als eine Gotteskraft und eine Gottesweisheit" 1, 22—24. „Dieser gekreuzigte Christus ist uns von Seite Gottes geworden zur Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung" 1, 30, als wollte er sagen: dieser gekreuzigte Christus ist uns Alles in Allem. Er versichert den Korinthern, dass sein ganzes Wissen einzig und allein auf Jesus Christus und zwar diesen als gekreuzigten hinausgeht 2, 2. Und damit ist Gal. 6, 14 zu vgl.: „Ferne sei es von mir mich irgend zu rühmen, wenn nicht allein des Kreuzes Jesu Christi, durch welches mir die Welt und ich der Welt gekreuzigt bin".

Der Kreuzestod ist die schlechthin notwendige, von Gott gewollte und veranstaltete Grundlage des christliches Heiles. Darin stimmen alle vier Briefe überein. Wie 1 Korinther 1, 18—22 diese Notwendigkeit im Allgemeinen als göttliche Weisheit betont wird, so wird in den drei andern Briefen diese Notwendigkeit im Einzelnen dargestellt. In erster Reihe ist der Kreuzestod Christi notwendig zur Erlösung vom A. T. l. Gesetz und von der A. T. l. Gesetzesanstalt. Am stärksten findet sich dieser Gedanke in den Worten des Galaterbriefs 3, 13 ausgesprochen: „Christus hat uns losgekauft von dem Fluche des Gesetzes, da er ward ein Fluch für uns". „Gott hat seinen Sohn gesandt, damit er loskaufe die unter dem Gesetze stehenden" 4, 5, und nach 3, 13 muss hier mitgedacht werden: loskaufe durch den Kreuzestod die den Fluch des Gesetzes tragenden. Vgl. weiter 2, 16. 19. 21; 3, 24—26; 4, 1—6. 21 ff.; 5, 1 ff. Da er den Tod am Kreuz,

der vom Gesetz selbst ausdrücklich als Verbrechertod gebrandmarkt war, auf sich genommen hat, so hat er damit den Fluch des Gesetzes stellvertretend auf sich genommen für alle diejenigen, die unter dem Fluche des Gesetzes standen. Dieser Fluch besteht aber darin, dass das Gesetz nicht nur nicht imstande ist die Sünde zu beseitigen und die Gerechtigkeit zu bewirken, sondern den Riss nur mehrt, den Sünder zu immer unseligerem Bewusstsein seiner Sünde führt, ja seiner Natur nach dahin gerichtet ist, die Sünde hervorzurufen (Gal. 3, 19; Röm. 5, 20; 7, 9 ff). In Uebereinstimmung damit heisst es 1 Kor. 15, 56: *ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος*. Durch den Kreuzestod Christi ist das Gesetz vollständig abgethan.

Was im Galaterbrief mit dem stärksten Ausdruck ausgesprochen wird, das wird im Römerbrief, wenn auch „der Fluch des Gesetzes“ vermieden wird, in vollständiger Lehrentwicklung ausgeführt. Es wird dargestellt, dass die heidnische Welt o h n e das Gesetz oder doch nur mit dem Gesetz des Gewissens dem Sündendienst verfallen ist (1, 18—2, 16), dass aber auch die jüdische Welt, trotz den Vorzügen, die nicht für wertlos zu achten sind, m i t dem Gesetz ebenfalls unter der Sünde ist, damit „die ganze Welt Gott gegenüber schuldig sei, weil aus Gesetzeswerken nicht für gerecht erkannt werden kann jegliches Fleisch vor ihm, denn durch das Gesetz kommt nur Erkenntnis der Sünde“, oder richtiger d i e Kenntnis der Sünde, welche die Sünde nur immer mehr hervorruft (2, 17—3, 20). Nachdem auf diesem Wege nachgewiesen ist, dass das Gesetz die Gerechtigkeit vor Gott nicht gebracht hat, wird 3, 24—26 gezeigt, wie Gott in seiner Gnade durch die Dahingabe Jesu Christi in den Kreuzestod einen Weg zu einer neuen Gerechtigkeit, der Glaubensgerechtigkeit, geöffnet hat, und zwar „durch die Erlösung, die in Christus Jesus ist, welchen Gott vorherbestimmt hatte zum Sühnmittel mittelst Glaubens in seinem Blut, zum Erweise seiner Gerechtigkeit, wegen der

in der Langmut Gottes gegründeten Uebersehung der vorhergegangenen Sünden, wobei er vorhatte seine Gerechtigkeit zu erweisen in der Jetztzeit, auf dass er sei gerecht und für gerechterklärend den, der aus dem Jesusglauben" seine Zuversicht schöpft. In diesem Satz, der absichtlich so vollgewichtig zusammengesetzt ist, um beides, die Notwendigkeit des Opfertodes Jesu Christi und die Ermöglichung der Glaubensgerechtigkeit, darzuthun, bezeichnet das Wort *ἱλαστήριον* die bestimmte Beziehung auf das in der A. T. l. Anstalt gegründete Opferwesen. Dieses konnte die Versöhnung und die Erlösung nicht bewirken. Durch den Kreuzestod ist erst der Gerechtigkeit vollständig entsprochen, damit die Gnade Gottes dem Glaubenden die wahre, die Glaubensgerechtigkeit, „geschenksweise" *δωρεάν* mitteilen könne. Damit ist die A. T. l. Gesetzesanstalt beseitigt und zwar so, dass derselben in rechtlicher Weise volle Genüge geschehen ist, wie das, nach allseitiger Begründung der unwidersprechlichen Gottgemässheit der Glaubensgerechtigkeit in den Kapp. 4—7, in 8, 3. 4 abschliessend erklärt wird: „Was dem Gesetz unmöglich war, wie es ja der Fleischesnatur des Menschen gegenüber in seiner Schwachheit nichts ausrichtete, das that Gott, da er seinen Sohn in der Gestalt des Sündenfleisches und um der Sünde willen sandte, und so die Sünde im Fleische richtete, damit der Rechtsforderung des Gesetzes volle Genüge geschehe (*ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ*) in uns, sofern wir nicht dem Fleisch gemäss, sondern dem Geist gemäss wandeln".

Sowohl nach dem Galaterbrief (2, 20. 21; 3, 1. 10—13; 4, 4), als nach dem Römerbrief ist erst aufgrund der Erlösung vom Gesetz durch den Kreuzestod Jesu Christi auch die Erlösung von der Schuld und der Macht der Sünde durch denselben Kreuzestod gesichert, oder, wodurch ebenfalls die zur Beseitigung des gesetzlich befangenen Bewusstseins erforderliche Notwendigkeit des Kreuzestodes Jesu Christi aus-

gedrückt wird, erst dadurch, dass Gott seine richterliche Gerechtigkeit erwiesen hat, wie das vom Gesetz aus gefordert war, konnte er gerecht erklären den Glaubenden, aus Gnaden die Glaubensgerechtigkeit mitteilen.

Derselbe Gedankenzusammenhang liegt der Stelle im 2. Korintherbrief zugrunde, 5, 14—21, die auch in derselben Weise wie Röm. 3, 21—26 in wohl beabsichtigter Zusammenfassung vollgewichtig die Thatsache der Erlösung auf den Kreuzestod Jesu Christi stellt: „Ist einer für alle gestorben, so sind sie alle gestorben (er ist gestorben als ihr Stellvertreter), und er ist für alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist. Das Alte ist vergangen, es ist alles neu geworden. Alles aber kommt von Gott, der uns mit sich selbst versöhnt hat durch Christus. Er hat den, der Sünde nicht kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir würden Gerechtigkeit Gottes in ihm“. Das Alte, nämlich der Gesetzesstandpunkt, konnte nur vergehen und das Neue werden durch den Kreuzestod Christi.

Dieser Kreuzestod ist als Durchgangspunkt für die „neue Schöpfung“ *καινὴ κτίσις* des christlichen Heiles so unerbittlich notwendig, dass, wie aus sämtlichen vier Briefen zu erheben ist, Gott seinen Sohn nur zu dem Zweck gesandt hat, um den Kreuzestod zu erdulden, einerseits durch dieses *ἱλαστήριον* der Rechtsforderung des Gesetzes genüge zu thun, andererseits die Welt von der Sündenschuld zu erlösen. Das Erdenleben Jesu Christi wird bei diesem Gedankengang vollständig übersehen, es kommt für das christliche Heil gar nicht in Betracht. Christus ist von Gott gesandt, „geworden vom Weibe, geworden unter das Gesetz“ (Gal. 4, 4), um den Kreuzestod zu sterben und vom Tode zu erstehen. Seine Hingabe in's Erdenleben ist schon seine Hingabe in den Tod.

Was folgt aus allem diesen für unsern chrono-

logischen Zweck? Dieser ganze Gedankengang konnte nur aufkommen in der ältesten Zeit des Urchristentums, da der Kreuzestod Jesu Christi als ein noch neues Ereignis die Gemüter bewegte und diese nicht so leicht in das Widerspruchsvolle dieser geschichtlichen Thatsache sich finden konnten. Da war es, dass die Decke Mose's noch lag auf vielen von denen, die an Jesus den Christus glaubten, aber durch diese Decke verhindert waren aus seinem Kreuzestode und seiner Auferstehung die Consequenzen zu ziehen (2 Kor. 3, 12 ff.), die als Anstoss für die Juden, als eine Thorheit für die Hellenen in den Briefen an die Römer, Galater und Korinther der christlichen Gemeinde geboten wurden. Nur mit Mühe und Not erscheint hier das Bewusstsein der Erlösung in Christus dem A. T. l. Gesetzesstandpunkt abgerungen. Wie neu und eigentümlich auch dieser ganze Gedankenzusammenhang sich ausnimmt, er ruht auf A. T. l. Grunde, den er in seiner Art und Natur nicht verleugnen kann. Diese Gedanken haben ihren Einfluss ausgeübt auf die übrige neutestamentliche Brieflitteratur, aber geschwunden ist in allen späteren Briefen die A. T. l. Wurzel, aus welcher diese Grundlage des christlichen Heiles nach diesen vier ältesten Briefen des N. T.'s hervorgegangen ist. Der Gedanke, dass die Erlösung vom Gesetz nur dadurch möglich geworden ist, dass das im Opfertode Jesu Christi gegebene *ἱλαστήριον* als Aequivalent an die Stelle der A. T. l. Gesetzesanstalt getreten ist, hat selbst noch ganz und gar einen gesetzlich jüdischen Charakter. Es wird eine Erlösung der Welt dargeboten aufgrund eines Gedankenprocesses, derselbst noch seinen gesetzlichjüdischen Ursprung deutlich genug kennzeichnet. Indem die paulinischen Hauptbriefe die Erlösung in Christus durch diesen Gedankengang zu begründen suchen, zeigen sie selbst gegenüber den späteren

dem 2 Jahrh. angehörenden Briefen des N. T.'s einen so grossen Unterschied des religiösen Bewusstseins, dass ihre Abfassung nur in einer früheren Zeit, im 1. Jahrh., vorauszusetzen ist.

Wenn die Lösung des Problems, das in dem Kreuzestode Jesu Christi gegeben war, nicht schon im ersten Jahrh. erfolgt wäre, so müsste man schlechterdings annehmen, dass die jüdische Gemeinde des Gekreuzigten sehr bald wieder in's Judentum zurückgefallen wäre, und dass die griechische Gemeinde des Gekreuzigten nicht sowohl den Glauben an Jesus Christus als Mittelpunkt sich bewahrt hätte, sondern vielmehr sich dem zugewandt hätte, was der griechische Geist in seiner Philosophie der Nachwelt an Wahrheitsgehalt hinterlassen hat. Das ist nur teilweise und nur dort geschehen, wohin der Einfluss der Lehre, die in den Paulusbriefen geboten war, nicht reichte, was allerdings viel mehr auf jüdischer Seite der Fall war, als auf hellenischer. Die vier Paulusbriefe sind die unzweifelhaften Urkunden dafür, dass bereits im 1. Jahrh. das Geheimnis des Kreuzestodes eine Lösung gefunden hat, und diese Lösung auch den festen Kitt für den Bestand der christlichen Gemeinde in der nachapostolischen Zeit am Ausgang des ersten und im zweiten Jahrh. hergegeben hat, wie das aus der N. T. l. Brieflitteratur, sofern sie dem 2. Jahrh. angehört und unwidersprechlich auf der Grundlage der Paulusbriefe sich erbaut, zu ersehen ist.

Nun erscheint es aber auch als durchaus erklärlich, dass im 2. Jahrh. die extremen Richtungen, welche die Verständigung auf dem Boden dieser Lösung nicht gefunden haben, sich von der christlichen Gemeinde ablösten, einerseits in den Juden, welche zwar an den gekreuzigten Jesus glaubten, aber doch noch nach Mose's Geboten leben wollten, den Sabbat und die Beschneidung beobachteten, Monate feierten, Reinigungsgebräuche hielten, wie Justin dieses christlich

angehauchte Judentum in seinem „Juden Tryphon“ anschaulich macht, andererseits in Marcion und dem Gnosticismus, welche den Zusammenhang mit Jesus Christus als dem einzigen Heiland abbrachen und ihre Gnosis über den Glauben des Gemeindebewusstseins erhoben. Steck sucht es (a. a. O. S. 380 f.) wahrscheinlich zu machen, dass der Galaterbrief, der unter den vier Hauptbriefen, sofern in ihm der Gegensatz gegen das A. T. l. Gesetz die grösste Schärfe erhalten hat, auch als der zuletzt geschriebene anzusehen wäre, aus dem Kampf gegen den Judaismus, der um 130 mit aller Leidenschaftlichkeit geführt wurde, hervorgegangen ist, so dass dieser Brief auf die Anschauung hinweist, die bei Marcion zum vollen Ausdruck gelangt ist. Die marcionitische Abneigung gegen das A. T. und die A. T. l. jüdische Grundlage der neuen Religion ist aber so verschieden von dem Antinomismus des Galaterbriefs, dass man mit innerer Notwendigkeit sich dazu gedrängt sieht, zwischen dem Galaterbrief und der marcionitischen Gnosis einen sehr bedeutenden Zeitabstand vorauszusetzen. Wie der Galaterbrief und die andern Paulinen die Notwendigkeit des Kreuzestodes Jesu Christi behandeln, kann nur auf das erste und älteste Stadium in der Lösung des hier vorliegenden Problems hinweisen. Es blieb nicht aus, dass der Kampf im 2. Jahrh. sich wiederholte, wir sehen aber auch in der Art, wie Justin uns das ebionitische Judenchristentum seiner Zeit in seinem Tryphon vorführt, und in der marcionitischen Gnosis, dass im 2. Jahrh. dieser Kampf sich nur noch auf der Peripherie des christlichen Lebens abspielte und zur Ausscheidung der extremen Elemente führte, während der Galaterbrief und die andern Paulinen, obwohl sie in ihrem Antinomismus dem marcionitischen Extrem vielfach das erforderliche Material zuführten, von der christlichen Gemeinde als wertvolle Urkunden ihres Glaubensbewusstseins anerkannt und wertgehalten wurden.

2. Der auferstandene Christus.

Der Kreuzestod Jesu Christi war zweitens notwendig zur völligen Umgestaltung der alttestamentlichen, der jüdischen Messiasidee. Dieser Tod steht mit dem A. T. l. Messias nicht nur in einem unauflöslichen Widerspruch, er ist auch zu dem Zweck geschehen, damit ein anderer Christus, ein dem A. T. l. diametral entgegengesetzter der Welt gegeben werde. Der Kreuzestod war nämlich der von Gott bestimmte Durchgang zur herrlichen Auferstehung Jesu Christi. Daher sind in den vier Briefen Kreuzestod und Auferstehung stets aufs engste miteinander verbunden: Röm. 4, 25: 5, 10; 6, 4 ff.; 8, 3. 11. 34; 14, 9; Gal. 1, 1. 4; 2, 20; 1 Kor. 15, 3 f.; 2 Kor. 5, 15.

Als Wirkung der Allmacht Gottes ist die Auferstehung Jesu Christi das göttliche Siegel auf das Erlösungswerk, die Einsetzung Jesu Christi in die von Ewigkeit her bestimmte Würde, so dass er von der Totenauferstehung her ἐν δυνάμει als Gottessohn erwiesen ist (Röm. 1, 4). Er ist nun zur Rechten Gottes erhöht (Röm. 8, 34), zum Herrn geworden, welcher der Geist ist, zum Herrn der Herrlichkeit (2 Kor. 3, 17; 4, 4—6; 1 Kor. 2, 8; 8, 6). Unberührt vom Leiden durch die Sünden der Welt lebt er fortan für Gott, für dessen Verherrlichung, und überwindet mit königlicher Herrschergewalt alle Feinde Gottes (Röm. 6, 10; 1 Kor, 15, 25). Ist der Kreuzestod die Grundlage des christlichen Heiles, so stellt sich in dem auferstandenen Christus die Herrlichkeit dieses Heiles dar.

Vor allem ist er aber nun erwiesen als der zweite Adam, das zweite, nunmehr aber eigentliche Haupt der Menschheit, von welchem Gerechtigkeit und Leben ausgeht, wie vom ersten Adam Sünde und Tod (1 Kor. 15, 20—25; Röm. 5, 12—21). Als solcher ist er, wie der Erstgeborene unter

vielen Brüdern, in dessen Bild als des Sohnes Gottes verwandelt werden sollen, die Gott dazu bestimmt hat (Röm. 8, 29), so auch der Erstling der Entschlafenen (1 Kor. 15, 20). „Der erste Mensch Adam ward zu einer lebendigen Seele, der letzte Adam zum lebendigmachenden Geist; der erste Mensch ist von der Erde, irdisch (ἐκ γῆς, χοϊκός), der zweite ist der himmlische Mensch (ἐξ οὐρανοῦ)“ (1 Kor. 15, 45. 47). Wenn er auch ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα geworden ist, so ist er nun κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης der Sohn Gottes, unser Herr (Röm. 1, 3. 4), so dass wir jetzt nicht mehr einen κατὰ σάρκα Χριστός kennen (2. Kor. 5, 16).

Dieser auferstandene Christus ist eine himmlische Persönlichkeit, keine irdische. Mit Entschiedenheit ist aber daran festzuhalten, dass er doch nicht als göttliches Wesen gedacht ist. Ist Christus der zweite Adam, das Urbild der Menschheit, der Mensch vom Himmel, so steht er in viel innigerer Beziehung zur Menschheit, als zum innergöttlichen Wesen. Daher denn auch ohne weiteres Röm. 5, 15 „der Mensch Jesus Christus“. Ebenso 1 Kor. 15, 21. Wenn er 2 Kor. 4, 4 das Bild Gottes genannt wird, so geschieht es in Erinnerung an Gen. 1, 26. Im Gegensatz zu dem Menschen der zweiten Schöpfungsgeschichte Gen. 2, 4 ff., der aus Staub, von der Erde gebildet war (das ist ἐκ γῆς, χοϊκός), dem leiblichen Stammvater der Menschheit, ist der Mensch der ersten Schöpfungsgeschichte als der zweite, der letzte Adam bezeichnet 1 Kor. 15, 45—47 (man beachte das ἐγένετο, das in gleicher Weise dem ersten, wie dem letzten Adam gilt). So wird Christus zwar nicht eine ewige, in Gottes Wesen gegründete, wohl aber eine zeitliche, von der Weltschöpfung her datirende Praeexistenz beigelegt und diese Praeexistenz liegt denn auch den Vorstellungen in Röm. 1, 3. 4; 5, 12—21; 1 Kor. 15, 21 ff. zugrunde, wie auch den Stellen Röm. 8, 32 und Gal. 4, 4, welche von der Dahingabe des Sohnes durch

Gott den Vater reden. Wenn ferner 2 Kor. 4, 5. 6 von einer Lichtherrlichkeit Gottes anf dem Angesichte Jesu Christi geredet wird, so wird dieselbe als eine von Gott auf den auferstandenen Menschen Jesus Christus herniederstrahlende gedacht, wie das unzweifelhaft aus der Parallele mit der allerdings verschwindenden Herrlichkeit auf dem Angesichte Mose's (2 Kor. 3, 7) hervorgeht. Auch wenn in der Stelle 1 Kor. 8, 6, die noch am meisten die Herrlichkeit Jesu Christi in eine göttliche Sphäre zu rücken scheint, gegenüber den vielen Göttern und den vielen Herren der Heiden, die Einheit Gottes des Vaters hervorgehoben wird, von welchem alle Dinge sind und wir zu ihm hin, und die Einheit des Herrn Jesus Christus, durch welchen alle Dinge sind und wir durch ihn, so zeigt gerade der Zusammenhang dieser Stelle, dass auch hier, wie überall in den Briefen an die Römer, Galater und Korinther, der strengste Monotheismus gewahrt sein will, und Jesus Christus lediglich als Weltwaltungsmittler der Eine Herr genannt wird, in selbstverständlicher Unterordnung unter dem einen Gott, dem Vater, in Uebereinstimmung mit 1 Kor. 3, 23; 11, 3. Und so ist es denn auch nicht verwunderlich, wenn in dem Kapitel, das von dem auferstandenen Christus handelt 1 Kor. 15, auch auf „das Ende“ hingewiesen wird, „wenn er das Reich Gott dem Vater übergeben wird, dann wird auch der Sohn selbst sich unterwerfen dem, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott sei alles in allen“ (1 Kor. 15, 24—28).

Hier ist die festbestimmte Grenze gezogen, welche die Christologie der Briefe an die Römer, Galater und Korinther von den späteren christologischen Voraussetzungen des Hebräerbriefs, der Kolosser-Epheserbriefe und der johanneischen Logoslehre scheidet, aber auch von der Vorstellung des Lucasevangeliums und der Apos-

telgeschichte von Jesus Christus, als einer göttlichen Erscheinung, die mit der Jungfrauengeburt ihr Erdenleben beginnt und mit der Himmelfahrt dasselbe schliesst und, ausgerüstet mit göttlichen Kräften, gegenüber allen widerstrebenden Gewalten und Mächten das Reich Gottes auf Erden aufrichtet.

Steck hebt (a. a. O. S. 276 ff.) die Christologie der vier Hauptbriefe als das deutlichste „Merkmal einer späteren Abfassungszeit“ derselben hervor. Diese Christologie entferne sich offenbar von der Darstellung der Person Jesu in den Synoptikern und komme der Auffassung des Johannesevangeliums ganz nah, so dass auch hier der Schluss gezogen werden müsse, dass die vier Hauptbriefe auch zeitlich dem Johannesevangelium nahe stehen, d. h. dem zweiten Jahrhundert angehören. Steck übersieht aber, dass die paulinische Christologie, wie sie erst auf der Thatsache der Auferstehung Jesu Christi sich erbaut, ihre Genesis in Gen. 1, 26 hat. Nach diesem Ausgangspunkt der paulinischen Christologie sind auch die Ausdrücke: Bild Gottes, Sohn und Herr zu beurteilen. Die Praeexistenz dieses himmlischen Menschen ist die nämliche, wie sie in der apokalyptischen Litteratur vom Menschensohn vorausgesetzt wird. Die Stelle Röm. 9, 5 hätte Steck für seine Beurteilung der Sache nicht herbeiziehen sollen. Die Beziehung des θεὸς auf Jesus Christus widerstreitet so sehr der paulinischen Christologie, dass sie einfach dadurch schon als eine unmögliche sich ausweist. Würden, wie Steck meint, die paulinischen Hauptbriefe das Lucasevangelium und die Apostelgeschichte bereits voraussetzen, so würden in denselben die Vorstellungen der Jungfrauengeburt und der Himmelfahrt nicht fehlen, während thatsächlich davon keine Spur sich in ihnen findet. Die paulinische Christologie erklärt sich hinlänglich aus dem Umstande, dass ihr Urheber, wiewohl er der Zeit Jesu nahestand, die geschichtliche Person

Jesu von Nazareth nicht kannte und auch nicht kennen wollte, und er das in seinem Geiste zustande gekommene Christusbild des Auferstandenen, Verherrlichten mit dem gekreuzigten Jesus in Verbindung brachte.

---

3. Der Glaube.

Von dem erhöhten Christus gehen die Lebenswirkungen auf die Menschheit aus, durch welche wir mit Christus sterben und in einem neuen Leben wandeln. Dieses wird durch den Glauben angeeignet, welcher durchaus in seinem Anfang und Fortgang als Wirkung des Geistes Gottes sich vollzieht. Das durch den Glauben angeeignete, neue, von Christus kommende Leben hat zugleich die Gewissheit der Gotteskindschaft. Die Freiheit der Gotteskindschaft ist die Vollendung der Erlösung in Christus. In diesem festgeschlossenen Gedankengang besteht vollständige Uebereinstimmung zwischen den vier Briefen.

Wie dieser Gedankengang ein völlig eigentümlicher ist, so ist auch dem Mittelpunkt desselben, dem Worte *πίστις* und *πιστεύειν*, in diesen vier Briefen ein ganz eigener Inhalt gegeben, der sich in der übrigen Brieflitteratur des N. T.'s, etwa mit Ausnahme des Philipperbriefs, nicht wieder findet.

Nachdem sowohl Röm. 3, 28 als Gal. 2, 16 als das eigentliche Thema beider Briefe der Grundsatz hingestellt war, dass der Mensch, abgesehen von den Werken des Gesetzes *χωρὶς ἔργων νόμου* und daher nicht aus den Werken des Gesetzes *οὐκ ἐξ ἔργων νόμου*, vielmehr allein durch den Glauben *πίστει* oder durch den Christusglauben *διὰ (ἐκ) πίστεως Χριστοῦ* gerechtfertigt werde *δικαιοῦται*, wird in dem folgenden Röm. 4, 1—25 und Gal. 3, 6—18 der Glaube und die Glaubens-

gerechtigkeit Abrahams in der Absicht aufgezeigt, um das Wesen des christlichen Glaubens und der christlichen Glaubensgerechtigkeit (Röm. 4, 23 f. und Gal. 3, 8) wie in einem Vorbild darzustellen. Als Hauptgedanken dieser durchaus parallelen Ausführungen ergeben sich: Abraham ist nicht aus Werken gerechtfertigt worden. Wenn er aus Werken gerechtfertigt worden wäre, so hätte er zwar Ruhm bei Menschen, aber nicht bei Gott. Der Glaube als solcher schliesst seinem Wesen nach allen Ruhm, alles Verdienst aus. Er ist nicht eine Leistung, durch welche der Mensch ein Verdienst zu erwerben imstande wäre. Handelt es sich um Werkthätigkeit, so wird der Lohn nicht angerechnet gemäss Gnade, sondern aus Schuldigkeit *κατὰ ὀφείλημα* (Röm. 4, 4). Will der Mensch aus den Werken des Gesetzes gerecht werden, so erlangt er auf diesem Wege nur den Zorn Gottes *ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται* (Röm. 4, 15), oder den Fluch *ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν ὑπὸ κατάραν εἰσίν* (Gal. 3, 10). Der Glaube darf so wenig ein Verdienst für sich in Anspruch nehmen, dass derselbe dem Abraham nur als Gerechtigkeit zugerechnet wird *ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην* (Gal. 3, 6; Röm. 4, 3. 5. 9. 11. 22). Der Glaube ist selbst ein Geschenk der Gnade Gottes Röm. 4, 16; Gal. 3, 18. Der Glaube Abrahams ist seinem Wesen nach feste und unerschütterliche Ueberzeugung, die sich auch trotz der entgegenstehenden sinnlichen Wirklichkeit auf die Verheissung stützt in dem Vertrauen, dass Gottes Allmacht und Liebe die Verheissung wahr machen kann und wird Röm. 4, 3; er glaubte *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι* 4, 18, *μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει* 4, 19, *εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ, ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει* 4, 20, und *πληροφορηθεὶς ὅτι ὃ ἐπήγγελται δυνατός ἐστιν καὶ ποιῆσαι* 4, 21. Abraham glaubte, als er noch in der Vorhaut war und nicht unter der Beschneidung 4, 10; das Zeichen der Beschneidung ward ihm nur als Siegel der Glaubensgerechtigkeit in der Vorhaut ge-

geben, damit er der Vater vieler in der Vorhaut befindlichen Glaubenden werde, und auch diesen die Gerechtigkeit zugerechnet werden könne Röm. 4, 11. Nur die, welche den Glauben Abrahams haben, sei es aus den Heiden, sei es aus den Juden, sind Söhne Abrahams und Erben seiner Verheissung Röm. 4, 12—14; Gal. 3, 29. Die Spielerei in Gal. 3, 16, dass der Singular τὸ σπέρμα direct auf Christus zu beziehen sei, wird im Römerbrief unterlassen. Dass aber der Verheissungsglaube Abrahams und der gegenwärtige Glaube an Jesus Christus seinem Inhalt nach nicht verschieden sind, wird dadurch angedeutet, dass Abraham sich glaubend verhielt dem Gott gegenüber, der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende als Seiendes benennt Röm. 4, 17, der gegenwärtige Glaube aber auf den Gott gerichtet ist, der Jesus als unsern Herrn von den Toten auferweckt hat, welcher um unserer Uebertretungen willen dahingegeben und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt ist Röm. 4, 24. 25.

Sehr bezeichnend für den Glaubensbegriff in den vier Briefen ist es, dass bei weitem am gewöhnlichsten πίστις und πιστεύειν absolute ohne Inhaltsangabe gesetzt ist: Gal. 1, 23; 3, 2. 5. 8. 9. 11. 12. 14. 22 ff.; 5, 6; 6, 10; 1 Kor. 1, 21; 2, 5; 14, 22; 2 Kor. 1, 24; Röm. 1, 12; 3, 22 ff.; 4, 11; 5, 1 f.; 10, 4. 10. Es ist dieses nur möglich und erklärlich, sofern der Glaube als religiös-sittlicher Lebenszustand gefasst erscheint, als die Zuversicht der in Christus gegebenen Erlösung, die als solche erneuernde und belebende Wirkung auf das religiös-sittliche Leben ausübt. In allen angeführten Stellen erscheint Christus als der Grund sowohl des Glaubens, als des neuen Lebens. In dem Glauben ist mit innerer Notwendigkeit der Anfang des neuen Lebens gesetzt und zwar als eine That Gottes, so dass der Keim des neuen Lebens nicht ruht, bis er zur Vollendung reift. Mit grösster Entschiedenheit wird diese Beschaffenheit des Glaubens in der gewicht-

vollen Stelle Röm. 8, 28—39 hervorgehoben. Daher ist es denn auch nicht richtig, wenn man das ἐλογίσθη εἰς δικαιοσύνην lediglich in dem Sinne fassen zu sollen meint, dass der Glaube dem Sünder, obwohl er Sünder ist und bleibt, als Gerechtigkeit zugerechnet wird; es soll viel mehr nur in diesem ἐλογίσθη zum deutlichen Ausdruck kommen, dass diese Gerechtigkeit allein auf der Gnade Gottes ruht und jegliches Verdienst vonseite des Glaubenden ausschliesst. Die πίστις ist von vornherein darauf angelegt, eine δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη Gal. 5, 6 zu sein.

Gegenüber dem constanten Gebrauch von πίστις und πιστεύειν ohne Inhaltsangabe erscheint eine solche Inhaltsangabe nur als seltene Ausnahme. Mit ὅτι erscheint πιστεύειν nur Röm. 6, 8 und 10, 9. Mit ἐπὶ steht πίστις und πιστεύειν nur vier mal Röm. 4, 5. 24; 9, 33: 10, 11, auf Gott oder auf Christus vertrauen. Ferner findet sich πίστις oder πιστεύειν εἰς Χριστόν nur Gal. 2, 16 und Röm. 10, 14. In den stark pointirten Stellen Gal. 2, 16. 20; 3, 22 und Röm. 3, 22. 26 (auch Phil. 3, 9) und zwar auffallenderweise nur in diesen Stellen findet sich der Genitiv πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ. Sprachlich zulässig sind beide Erklärungen des Genitivs als genitivus objectivus und als genitivus causae efficientis. Im ersten Fall wäre der Genitiv die Inhaltsbestimmung, wie wir solche schon mit εἰς und ἐπί gefunden haben: Glaube an Jesus Christus, Hingabe an das in Christus gegebene Heil, wie sich dieses durch seinen Tod und seine Auferstehung vermittelt hat. Diese Auffassung würde sich dem Zusammenhang jener Stellen ganz gut anpassen und wäre auch ganz unbedenklich. Besonders könnten wir aus der Zusammenfügung Gal. 2, 16 πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ und καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν den Schluss ziehen, dass beide Ausdrücke gleichbedeutend sein sollen. Diese Inhaltsangabe der πίστις wäre übrigens nicht jener mit ὅτι gleichzusetzen; es ist nicht das Fürwahr-

halten, dass Christus für uns gestorben und auferstanden ist, sondern die vertrauensvolle Hingabe an Christus oder das in ihm gegebene Heil, wie das insbesondere durch das unmittelbar folgende Gal. 2, 17 ff. und 2, 20 ff. sich unwidersprechlich erweist. Aber auch der Genitiv der bewirkenden Ursache würde dem Zusammenhang der drei Stellen ganz angemessen sein. Dann wäre Röm. 3, 22 *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* der von Jesus Christus kommende Glaube, ganz der nämliche Glaube, wie das V. 21 vorhergehende *νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται.* Dieses *πεφανέρωται* wäre in dem Genitiv *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* wieder aufgenommen und näher erklärt: Gott wäre der Urheber, Jesus Christus in seinem Sühnopfertod die geschichtliche Vermittlung der neuen, der Glaubensgerechtigkeit. In Gal. 2, 16 würde der Genitiv der bewirkenden Ursache *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* treffend dem vorher aufgestellten Gegensatz *ἐξ ἔργων νόμου* entsprechen. Wie sehr der Genitiv der bewirkenden Ursache dem paulinischen Gedankengang angemessen wäre, ist leicht zu ersehen aus Gal. 3, 23 ff., wo von einem Kommen des Glaubens die Rede ist. Man vgl. weiter *πίστις τοῦ εὐαγγελίου* Phil. 1, 27, was nur der durch das Evangelium vermittelte Glaube heissen kann. — Beide Erklärungsarten stehen nicht in einem Gegensatz zu einander. Es lassen sich beide Bedeutungen leicht zusammenfassen: der durch Christus vermittelte Glaube ist zugleich Glaube an Christus, vertrauensvolle Hingabe an Christus und das in ihm gegebene Heil. In diesem Falle wäre *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* im Deutschen am füglichsten durch Christusglaube auszudrücken. Ich meine sogar, dass Paulus an diesen pointirten Stellen, wo es ihm bei der Erörterung der Hauptsache, die er nachdrücklich hervorheben will, auf das Abwägen der einzelnen Ausdrücke ankam, absichtlich den Genitiv brauchte, um in einem Ausdruck beide Beziehungen zusammenzufassen.

Wie *πίστις* einen religiös-sittlichen Lebenszustand bezeichnet, wird besonders ersichtlich aus der Construction mit *ἐν*: *πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστὲ διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* Gal. 3, 26, wo nur übersetzt werden darf: „Ihr seid alle Gotteskinder durch den Glauben in Christus Jesus“ d. h. durch den Glauben, der in Christus Jesus gefunden wird und in ihm seine Befriedigung sucht.

Der Ausdruck *πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* bildet den sichern Uebergang zu der häufigen, für unsere vier Briefe charakteristischen Formel *ἐν Χριστῷ εἶναι*, durch welche nicht sowohl das Bewusstsein vom Erlöstsein in Christus, als dieses selbst, der neugewonnene Lebenszustand, das Glaubensleben in der Gemeinschaft mit Christus bezeichnet wird: Gal. 1, 22; 2, 4. 17; 3, 14. 26. 28; 5, 6. 10; 1 Kor. 1, 2. 4. 30; 3, 1; 4, 10. 15. 17; 7, 22.; 9, 1 f.; 11, 11; 15, 31; 2 Kor. 2, 12. 14. 17; 3, 14; 5, 17; 10, 17; 12, 19; Röm. 3, 24; 6, 11. 23; 8, 1 f. 39; 9, 1; 12, 5; 14, 14; 15, 17. Damit sind denn aufs engste verwandt die Ausdrücke: *ὑμεῖς Χριστοῦ* Gal. 3, 29; 1 Kor. 3, 23 — *οἱ τοῦ Χριστοῦ* Gal. 5, 24 — *ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός* Gal. 2, 20 — *μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν* Gal. 4, 19 — *Χριστός ἐν ὑμῖν* Röm. 8, 10; 2 Kor. 13, 5 — *Χριστῷ συνεσταύρωμαι* Gal. 2, 20 — *ἀποθανεῖν σὺν Χριστῷ καὶ συζῆν αὐτῷ* Röm. 6, 8 — (*ἐμοὶ τὸ ζῆν Χριστός* Phil. 1, 21). Diese mystische Anschauung über die Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christus vollendet den Glaubensbegriff in den Briefen an die Galater, Römer und Korinther.

Nach dieser Ausführung ist der Glaube subjective Gewissheit von dem in Christus objectiv gegebenen Heil, daher persönliche Aneignung desselben und in stetem Fortschritt der Lebensgemeinschaft mit Christus, in welcher der Geist Gottes oder Christi als heiligende Gotteskraft wirksam ist, persönliche Zuversicht des in der Gnade

Gottes als der eigentlichen Ursache ruhenden, durch Christus vermittelten Erlöstseins.

Dieser Glaubensbegriff ist unsern vier Briefen durchaus eigentümlich, so dass er in dieser Entschiedenheit und Kraft in der übrigen Brieflitteratur nicht weiter anzutreffen ist. Am leuchtendsten zeigt sich diese Originalität in den drei inhaltlich verwandten Stellen: Gal. 2, 20; Röm. 6, 1—8 und 2 Kor. 5, 15—21. „Ich bin mit Christus gekreuzigt; ich lebe jetzt nicht als ich selbst, es lebt in mir Christus, sofern ich noch jetzt im Fleisch lebe, lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich hingegeben hat“ (Gal. 2, 20). Im Glauben tritt der Gläubige in eine so innige Gemeinschaft mit Christus, dass dieser, als der gekreuzigte und auferstandene, seine Geistesmacht in dessen Gemüt und Gewissen wirksam erweist, sein Leben gewinnt einen neuen Inhalt, und dieser Inhalt ist Christus selbst als göttliches πνεῦμα, als Kraft der Liebe und der Heiligung. Daher bedarf der Gläubige des Gesetzes nicht mehr. Der Antrieb zum Guten wird ihm durch eine wirksamere Kraft gegeben. Mit welch gewaltiger Kraft der Wahrheit wird in Röm 6, 1 ff. der Einwand zurückgewiesen, als könnte die auf dem Sühnopfer Jesu Christi beruhende Glaubensgerechtigkeit, welche den Dienst der Werkthätigkeit nach dem Gesetz als einen vergeblichen erkannt und aufgegeben hat, den leichtfertigen Dienst der Sünde mehren: „Wie sollen wir noch in der Sünde leben wollen, der wir doch abgestorben sind? Oder wisset ihr nicht, dass alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft wurden? So sind wir also mit ihm begraben worden durch die Todestaufe, damit, wie Christus auferweckt wurde von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in Neuheit des Lebens wandeln. Denn wenn wir so in die Aehnlichkeit seines Todes hineingewachsen sind, so wird uns auch die Aehnlichkeit seiner Auferstehung

zuteil werden, indem wir erkennen, dass unser alter Mensch mit ihm gekreuzigt ward, damit der Sündenleib vernichtet werde, sodass wir der Sünde nicht mehr dienen. Denn wer gestorben ist, der ist losgesprochen von der Sünde. Sind wir aber mit Christus gestorben, so glauben wir auch, dass wir mit ihm leben werden". Und in vollstem Einklang damit heisst es 2 Kor. 5, 15 ff.: „Wenn Einer für Alle gestorben ist, so sind sie Alle gestorben, und er ist für alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist. Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Schöpfung. Das Alte ist vergangen, es ist Alles neu geworden." Derselbe Glaube, der sich den Trost des Versöhntseins mit Gott aufgrund des Sühnopfertodes Jesu Christi aneignet 2 Kor. 5, 19—21, empfängt auch in aller Wahrheit den Geist des gekreuzigten und auferstandenen Christus. Der Glaube nimmt seinem Wesen nach das göttliche *πνεῦμα* in sich auf. Es ist das *πνεῦμα θεοῦ* (Röm. 8, 14), *πνεῦμα Χριστοῦ* (Röm. 8, 9), *πνεῦμα ἅγιον* (Röm. 5, 5), *πνεῦμα ἁγιωσύνης* (Röm. 1, 4), *πνεῦμα τῆς ζωῆς* (Rom. 8. 2), *πνεῦμα υἱοθεσίας* (Rom. 8, 15), was ja alles selbstverständlich identisch ist. Die *πίστις* verhält sich zu diesem *πνεῦμα* wie Form und Inhalt, wie das menschliche Nehmen zum göttlichen Geben. Das Eine bedingt das Andere, und es darf nicht einmal von einem prius des Einen oder des Andern geredet werden. Weil es derselbe Geist ist, der Jesus Christus, den Sohn Gottes, erfüllt, ja durch welchen Jesus Christus der Sohn Gottes wurde, so werden auch die Gläubigen inkraft des in ihnen wirksamen *πνεῦμα ἁγιωσύνης* Söhne Gottes (Röm. 8, 14. 16). Diese *υἱοθεσία*, Gotteskindschaft, ist die Vollendung des Glaubenslebens. Wie in der persönlichen Erfahrung des Glaubens die Liebe Gottes ausgegossen ist in unser Herz durch den Geist, der uns gegeben ist (Röm. 5, 5), wie der Gläubige sich von Christus geliebt weiss, der sich für ihn

dahingegeben (Gal. 2, 20), wie im Glauben die Gewissheit gegeben ist, dass uns nichts scheiden kann von der Liebe Gottes (Röm. 8, 38 f.), so schliesst sich an den Glauben auf's engste die Liebe an. Diese ist, wie das aus dem herrlichen Herzenserguss über die Unerlässlichkeit der Liebe (1 Kor. 13) hervorgeht, das eigentliche Kennzeichen der Gotteskindschaft.

Unmöglich ist es die Originalität dieses religiösen Bewusstseins zu verkennen. Es ist die Schöpfung einer auf religiösem Gebiet genialen Persönlichkeit, und es ist keinesweges angezeigt, dieses Glaubensbewusstsein nur als Ergebnis einer durch mehrere Stadien hindurch gegangenen Entwicklung zu begreifen. Dass die paulinischen Hauptbriefe „nach Form und Inhalt den Eindruck machen, das Werk einer so geistesgewaltigen Persönlichkeit zu sein, wie sie nur in der schöpferischen Urzeit des Christentums, im Kreise der Apostel selbst, vorausgesetzt werden dürfe", findet auch Steck (a. a. O. S. 352) „begründet". Er sagt darüber: „Wir haben im neuen Testament keine andern Schriften, in denen ein so gewaltiges und originales religiöses Denken sich äusserte wie in diesen; denn die Hoheit der evangelischen Worte Jesu, die ebenso einzig und unerreichbar dasteht, liegt auf einem andern Gebiete. Aber der Schluss, der aus diesem Eindruck gezogen wird, ist anzufechten. Er lautet: weil diese Briefe so unvergleichlich sind, so müssen sie einen Apostel zum Verfasser haben. Aber wer sagt uns denn, dass gerade nur die Apostel solche originale Denker waren? Muss Paulus, der ja unmittelbar mit Jesu in keiner Berührung gestanden hatte, darum, weil er dem Christentum in der Heidenwelt Bahn gebrochen hat, gerade auch der gewaltige Systematiker gewesen sein, der hinter dem Römerbrief steht? Sind in späterer Zeit eine oder mehrere solcher Persönlichkeiten unmöglich?"

Dem gegenüber fühlen wir uns jedoch berechtigt, zu erklä-

ren: Es ist nicht gerade notwendig, dass diese geistesgewaltige Persönlichkeit dem Kreise der Apostel angehört; sie steht aber offenbar so einzig und eigentümlich da, dass sie ihre völlig unberechenbare Originalität ebensogut im ersten, wie im zweiten Jahrhundert behaupten kann. Sie wird im zweiten Jahrhundert nicht begreiflicher, als im ersten. Wir bestreiten es, dass sich zwingende Gründe beibringen lassen, um eine solche Persönlichkeit mit diesem religiösen Denken dem ersten Jahrhundert ohne weiteres absprechen zu wollen.

---

4. Die Rechtfertigung aus dem Glauben.

Zwischen die Idee der Erlösung als der objectiven, durch Gottes Veranstaltung gewordenen, d. h. durch Tod und Auferstehung Christi vermittelten Thatsache, welche der Menschheit ein neues Heil brachte, und die Idee des Glaubens, als der subjectiven Aneignung der Erlösung in Christus tritt nun im Römer- und Galaterbrief als Mittelbegriff die Idee der Rechtfertigung ein. In den Korintherbriefen gehört als einzige Stelle nur 2 Kor. 5, 21 hierher, und diese kann nur aus den Ausführungen im Römer- und Galaterbrief verständlich werden. Der Begriff der in den Ausdrücken *δικαιοσύνη θεοῦ*, *δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ*, *δικαίωσις*, *δικαιοῦσθαι* zutagetritt, hat unstreitig das an sich, dass die religiöse Beziehung zu Gott von einem juridischen Gesichtspunkt aus aufgefasst wird, entsprechend dem Contractverhältnis, das der Religion des Gesetzes im A. T. zugrundelag. Der Begriff der Rechtfertigung war zur Bezeichnung der Rechtbeschaffenheit, die durch das Gesetz gefordert war, ein sehr passender; hingegen will sich derselbe Begriff, sobald er

sich eng an den grossen Gedanken des Glaubens, des neuen Lebens, des Inchristusseins, der Gotteskindschaft anschliesst, nicht recht schicken. Uebrigens ist zunächst die *δικαιοσύνη* als weiterer Begriff oder die Gerechtigheit im allgemeinen, der Zustand der sittlichen Rechtbeschaffenheit, von der *δικαίωσις*, als dem engeren Begriff des Gerechtsprechens, Gerechterklärens zu unterscheiden. Ueberall heisst *δικαίωσις* und *δικαιοῦν* gerichtliches Lossprechen und Fürschuldloserklären. Das geht unwidersprechlich aus dem in Röm. 4 und Gal. 3 angeführten Beispiele Abrahams hervor. Mit dem *λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην* (Röm. 4, 3) wird das vorhergehende *δικαιοῦσθαι* erklärt und *λογίζεσθαι* bedeutet zurechnen, in Anschlag bringen. Mit dem *πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ* (Rom. 4, 5) ist recht eigentlich auf die einzig zulässige Erklärung des Lossprechens, Gerechterklärens der Finger gelegt. So wird auch Röm. 5, 18 die *δικαίωσις ζωῆς* näher erklärt durch V. 19, wo die Vielen, nämlich die Glaubenden, die Christus angehören, als Gerechte hingestellt werden, *δίκαιοι κατασταθήσονται*, also ohne eigene Würdigkeit, ganz in Parallele mit denen, die als Zugehörige Adams als *ἁμαρτωλοί* hingestellt wurden ohne eigene Schuld, was in beiden Fällen nur auf den Richterspruch Gottes hinauslaufen kann. Die wichtigste Stelle ist auch hier Röm. 3, 21—26: „Sie werden gerechtfertigt geschenksweise aus seiner Gnade durch die Erlösung, die in Christus Jesus ist, welchen Gott vorherbestimmt hat zum Sühnopfer mittelst Glaubens in seinem Blut, zum Zwecke der Erzeigung seiner eigenen Gerechtigkeit, damit er sei selbst der Gerechte und zugleich rechtfertigend d. h. gerechterklärend den, der aus dem Jesusglauben ist.“ Es ist ganz unmöglich hier die forensische Bedeutung zu umgehen. Der Unschuldige wird für die Schuldigen gerichtet, damit die göttliche Gnade die Schuldigen, deren Schuld solange übersehen und zugelassen worden war *διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων*, nun endlich gerecht

erklären könne. Nur so wird ein Ausgleich zwischen göttlicher Gerechtigkeit und Gnade für möglich gehalten. Ebenso Röm. 5, 8—10: δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα, da Christus ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν für uns gestorben ist, und 2 Kor. 5, 21: Gott hat den, der von Sünde nicht wusste, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden.

Es ist also die Rechtfertigung der göttliche Urteilsakt, wodurch er den Menschen ohne irgendwelche Begründung in einer realen sittlichen Würdigkeit desselben für einen gerechten erklärt. Bei dieser Rechtfertigunsvorstellung darf es nie übersehen werden, was aber stets und immer übersehen worden ist, dass der Schwerpunkt des Ganzen auf dem Glauben, mit welchem das neue Leben in Christus schon immer gesetzt ist, ruht und die Rechtfertigungsvorstellung die aus der pharisäischen Auffassungsweise herübergenommene Form ist, in welcher der neue Gedanke zum Ausdruck gelangt. Der Schatz erscheint in irdenem Gefäss (2 Kor. 4, 7).

Nicht verkennen lässt sich daher in diesem ganzen Gedankengange, bei welchem Rechtfertigung und Gotteskindschaft in untrennbarer Verbindung nebeneinander hergehen, eine Zweiseitigkeit der Vorstellung; „und zwar weist der eine Ausdruck auf die pharisäische Seite des paulinischen Denkens, nach welcher das religiöse Verhältnis als Rechtsverhältnis gefasst und auf Rechtsurteile Gottes basirt wird, der andere Ausdruck hingegen auf die hellenistische Seite, nach welcher die Religion als Lebensbestimmtheit gedacht und auf dynamische Einwirkung Gottes zurückgeführt wird.“ (Pfleiderer. Urchristentum S. 254) Der Rechtfertigungsbegriff ist die alttestamentliche oder vielmehr gesetzlich-jüdische Eierschale, welche dem in schöpferischer Genialität auftretenden neuen Gedanken trotz seiner

unvergleichlichen Kraft und Wahrheit noch anhaftet. Dieser Rechtsfertigungsbegriff kann seiner Natur nach nur dem ersten Jahrhundert angehören.

Das Moment aber, „dass die Gedankenwelt der paulinischen Hauptbriefe bei aller scheinbaren Geschlossenheit doch keine so einheitliche ist, wie man gewöhnlich annimmt," wird von Steck (a. a. O. S. 366), freilich in Verbindung mit andern, die Composition des Römer- und der Korintherbriefe betreffenden Gründen, benutzt, um die Einheitlichkeit des Ursprungs dieser Briefe zu bestreiten, indem er sie als Werke einer Schule begreiflich zu machen sucht, so dass nicht nur die einzelnen Briefe, sondern auch ihre einzelnen Teile von verschiedenen Verfassern herrühren sollen und erst schliesslich zu Briefen paulinischer Litteratur redigirt worden wären. Die von uns angedeutete Zweiseitigkeit des religiösen Bewusstseins ist aber gar wohl denkbar in Einer Person, wenn dieselbe nach ihrem Bildungsgang darauf angewiesen war, pharisäisch-jüdische Art des religiösen Denkens mit hellenistischer Bildung zu vereinigen, so dass es ganz natürlich ist, dass bei Verbindung dieser heterogenen Elemente es nicht überall und nicht vollständig zu harmonischer Einheit des Vorstellens und Denkens kommen konnte.

Bei dieser Zweiseitigkeit ist es denn auch nicht verwunderlich, dass schon in den Gemeinden von Galatien und Korinth diese Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben als ein „verdecktes Evangelium" (2 Kor. 4, 3) galt, als eine unverständliche Lehre, in deren Geheimnis einzudringen man unfähig und die man daher stets zu verdächtigen geneigt war, und im Römerbrief diese Lehre in sehr eingehender Ausführung erhobenen Einwendungen gegenüber verteidigt werden musste. Und nicht verwunderlich ist es, dass die späteren Briefe des N. T. einerseits die geniale Originalität des religiösen Bewusstseins, das so gewaltig und mächtig aus

den Briefen an die Römer, Galater und Korinther zu uns redet, vermissen lassen, aber auch andererseits das Jüdische und Pharisäische, das dem Rechtfertigungsgedanken anhaftet, einfach beseitigen, weil man in einer späteren Zeit kein Verständnis dafür haben konnte. Dass aber im zweiten Jahrhundert diese Rechtfertigungslehre doch als Ueberlieferung fortbestand und vorhanden war, bezeugen die drei Stellen Eph. 2, 9; Tit. 3, 5 und Jac. 2, 14 ff. Die beiden ersten Stellen zeigen aufs deutlichste, dass die Vorstellung einer Gerechtigkeit aus dem Glauben oder aus Gnade den Verfassern lediglich als Reminiscenz vorschwebte und, weil sie nur das war, auch alle Kraft und Bedeutung verloren hatte, so dass der Gedanke selbst sowohl in Eph. 2, 10 als in Tit. 2, 14 durch Betonung des Entgegengesetzten im Grunde genommen aufgehoben erscheint, die Jacobusstelle aber, wie auf der Hand liegt, die Rechtfertigungslehre des Römerbriefs direct bestreitet, zugleich aber auch zeigt, dass ihrem Verfasser das Verständnis derselben fehlte.

Der geschlossene Zusammenhang, welcher zwischen dem Kreuzestod und der Auferstehung Jesu Christi einerseits und dem Glauben und der Rechtfertigung andrerseits besteht, erhält erst seinen festen Halt in dem Gedanken von der

5. absoluten Causalität Gottes oder der Prädestination.

Wie Gott es ist, der Jesus Christus, seinen Sohn, dahin gab in den Tod und ihn auferweckte von den Toten, und auch den Glaubenden rechtfertigt, so ist auch der Glaube nicht eine That menschlicher Willkür und menschlicher Entschliessung, sondern eine That Gottes im Menschen. Aus den Korintherbriefen gehören hierher die Stellen 1 Kor. 1, 26 ff. und 2 Kor. 5, 18 ff., Röm. 1, 24 ff. wird die überhandnehmende Sündenherrschaft in der Heidenwelt und 2, 17 ff.

die Schuld der jüdischen Welt trotz dem Gesetz auf Gottes Veranstaltung zurückgeführt. Dass aber Anfang und Vollendung des Glaubens auf allen Stufen seiner Entwicklung in der Alles bestimmenden Gnade Gottes seinen Grund hat, ist der durchschlagende Gedanke von Röm. 8, 28—39, sofern die Erlösung sich auf den einzelnen Menschen bezieht. Und ebenso ist es nach Röm. 9—11 die Alles bestimmende Gnade Gottes, von welcher die Verstockung Israels, die Erwählung des Heidentums und die schliessliche Rettung Israels, wenn die Fülle der Heiden eingegangen sein wird, ausgeht. „Gott hat Alle in den Ungehorsam zusammengethan, damit er Alle begnadige“ (Röm. 11, 32, womit Gal. 3, 22 übereinstimmt).

Diese mit zäher Beharrlichkeit festgehaltene monotheistische Grundlage des ganzen Systems ist auch ihrerseits dazu angethan darauf hinzuweisen, dass dasselbe ein religiöses Denken voraussetzt, welches unerschütterlich am alttestamentlichen Jahveglauben festhielt. So unterscheidet sich dieses die Einheit und Absolutheit Gottes wahrende religiöse Bewusstsein mit aller Bestimmtheit von der später aufgekommenen, dem hellenischen Denken entlehnten Logosvorstellung, welche von Ewigkeit her in Gott sein innergöttliches Wesen und seine Offenbarung zu unterscheiden und darnach das Verhältnis Jesu Christi, des Sohnes, zu Gott, dem Vater, zu bestimmen suchte.

VIERTES KAPITEL.

Die in den Briefen an die Galater, Korinther und Römer bekämpfte Gegnerschaft.

Die vier Briefe behandeln die Wahrheit des Evangeliums von dem gekreuzigten und auferstandenen Christus und dem in der Gotteskraft dieses Evangeliums sich darbietenden Glauben fortgehend in der Situation eines mit grösster Lebhaftigkeit geführten Kampfes mit einer gegen dieses Evangelium und diesen Glauben sich erhebenden Gegnerschaft. Diese Gegnerschaft ist in allen vier Briefen durchaus dieselbe, wenn sie auch bei den örtlich verschiedenen Verhältnissen in Galatien, Korinth und Rom in verschiedener Form zur Erscheinung kommt. Der Gegensatz, um den es sich handelt, ist ein sehr grosser. Da der neue Glaube, der im jüdischen Volk seinen Ausgang nahm, sich in der griechisch-römischen Welt ausbreitete, so mussten die Fragen aufkommen und lebhaft erörtert werden, worin das Wesen der neuen Religion des gekreuzigten und auferstandenen Christus besteht? in wiefern der Glaube an diesen Christus den jüdischen Boden, in welchem er seinen geschichtlichen Ursprung hatte, mit den, dem Judentum anhaftenden, Einseitigkeiten und Beschränktheiten beibehalten, oder aber in Befreiung von diesem Boden sich als die Religion des Heils für die ganze Menschheit

ausweisen sollte? ob der christliche Glaube nur ein neugekräftigtes Judentum, oder wahrhaft eine „neue Schöpfung", eine in einer neuerkannten Wahrheit sich kundgebende neue Religion sei? Diese Fragen können ihrer Art und Natur nach die Gemüter nur beschäftigt haben in der ältesten Zeit des Urchristentums.

Am einfachsten und durchsichtigsten treten die Gegensätze in dem Brief an die Galater zutage. Der Brief ist an solche Christen gerichtet, welche noch vor kurzem Heiden waren und die „damals ohne Gotteserkenntnis den Göttern gedient haben, die in keiner Weise die Gottheit für sich in Anspruch nehmen können", τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς (4, 8). Sie haben das Evangelium als eine ganz neue Botschaft mit aller Freudigkeit aufgenommen. Ihnen war Jesus Christus als der gekreuzigte vor die Augen gemalt worden (3, 1), sie haben den Geist empfangen aus der Predigt vom Glauben (3, 2), sie haben im Geiste angefangen (3, 3); sie haben nun eine Gotteserkenntnis erlangt, oder vielmehr sind von Gott erkannt worden (4, 9); sie waren im schönsten Lauf (5, 7). Das neue Evangelium hatte in bester Weise die Früchte des Geistes in ihrem Leben und Wandel gezeitigt (5, 13—6, 10). Sie hatten das grösste persönliche Zutrauen dem Apostel bewiesen, der ihnen das beseligende und ihr Leben neu schaffende Evangelium gebracht hat (4, 13—15). Wir gewinnen durchaus den Eindruck, dass der Same des Evangeliums hier auf jungfräulichen Boden gefallen und die Saat sehr gut aufgegangen war.

Nun aber waren zu den Galatern andere Apostel gekommen, welche ihnen das bisher gehörte und angenommene Evangelium als ein nicht genügendes, als ein nur halbes, ja als ein verfälschtes Evangelium darstellten: Unerlässlich sei zum ganzen christlichen Glauben der Vollzug der Beschneidung 5, 2. 3; 6, 12. 13, die Haltung des Gesetzes 3, 11. 12. 18, die Feier der jüdischen Festzeiten 4, 10. Sie brachten ein anderes

Evangelium, 1, 6, und verdächtigten den Apostel, der ihnen sein Evangelium gebracht, als habe er sich die Apostelwürde, die ihm nicht gebührt, angemasst 1, 1. 10, so dass er nun seine Apostelwürde zu verteidigen sich genötigt sieht. Die Galater haben sich bezaubern lassen 3, 1. Nachdem sie im Geiste angefangen haben, sind sie bereit im Fleische zu enden 3, 3. Sie sind in Gefahr von der Geisteshöhe des Glaubens wieder herabzusinken zu den unvermögenden und armseligen Elementen, denen sie wieder dienen wollen 4, 9, so dass der Verfasser unzweifelhaft die Gesetzeswerke in ihrer Aeusserlichkeit, wie die Beschneidung und das Halten der jüdischen Feste, für ebenso nutz- und wirkungslos erklärt, wie den heidnischen Götzendienst, welchem die Leser durch ihren neuen Glauben entsagt hatten. Wie dieser, so ist der Dienst des Gesetzes nur eine Knechtung unter die Elemente der Welt. Beides gehört dem Zustande der Unmündigkeit an (3, 24 und 4, 3), aus welchem der Glaube sie herausgeführt hat 3, 25. Zum Vollzug der Beschneidung war es zwar noch nicht wirklich gekommen, aber offenbar war man nahe daran, und Paulus musste, um vor diesem Schritt zu warnen, ausführen, dass Abraham nicht um der Beschneidung willen, sondern allein durch den Glauben gerecht wurde, dass das Gesetz, auf welches die Judaisten pochten, 430 Jahre später gekommen sei, es sei um der Uebertretungen willen hinterher hinzugefügt worden, bestellt durch Engel, in die Hand eines Mittlers gelegt, wodurch offenbar der Wert des Gesetzes herabgesetzt werden soll. Sagten die Judaisten, die Galater könnten nur durch die Beschneidung Söhne Abrahams und Erben seiner Verheissung sein, so musste Paulus es ausführen, dass lediglich in dem Glauben Abrahams die Erbschaft der Verheissung Abrahams liege, so dass die ganze Ausführung 3, 6—29 durch die Verwirrung, welche die Judaisten angerichtet haben 1, 7, veranlasst ist.

Bei der nachdrücklichen Behauptung, dass, wie Deut. 27, 26 geschrieben ist, „verflucht jeder ist, der nicht bleibt bei allen Dingen, die im Buch des Gesetzes geschrieben sind, um sie zu vollbringen“ 3, 10, und „jeder Mensch, der beschnitten ist, schuldig ist, das ganze Gesetz zu halten“ 5, 3, in Verbindung mit der Bemerkung, dass „die Beschnittenen selbst das Gesetz nicht halten, sondern euch nur zur Beschneidung bringen wollen, damit sie sich eures Fleisches rühmen könnten“ 6, 13, ist es mehr als wahrscheinlich, dass die Judaisten geflissentlich die rituelle Seite des Gesetzes, die Beschneidung und die jüdischen Festzeiten, hervorkehrten, mit sonstigen Bestimmungen des Gesetzes aber den Galatern nicht beschwerlich fallen wollten. Mit diesem Evangelium der Beschneidung und der jüdischen Festzeiten wäre thatsächlich ein Abfall vom neugewonnenen Glauben eingetreten. Solche Befürchtung spricht denn auch Paulus mehrfach aus: 1, 6; 2, 21; 3, 1; 3, 4; 4, 11; 4, 19. 20; 5, 4. „Alle, die da wollen im Fleisch ein Ansehen gewinnen, die zwingen euch die Beschneidung auf, nur damit sie durch das Kreuz Christi nicht Verfolgung leiden“ 6, 12. „In Christus Jesus vermag weder die Beschneidung noch die Vorhaut etwas, sondern allein der durch Liebe wirksame Glaube“ 5, 6; „weder Beschneidung noch Vorhaut gilt etwas, sondern lediglich eine neue Schöpfung“ 6, 15. Daher ist dem Apostel alles daran gelegen, auszuführen, dass Gesetz und Evangelium sich gegenseitig ausschliessen, dass man nicht an Christus glauben und zugleich durch des Gesetzes Werke gerecht zu werden hoffen darf 2, 16. Wo noch das letztere geschieht, da ist Christus vergeblich gestorben 2, 21. „Wenn ihr euch beschneiden lasset, so kann euch Christus in keiner Weise helfen“ 5, 2. „Wenn ihr in dem Gesetz die Rechtfertigung zu erlangen meint, so seid ihr von Christus geschieden, so seid ihr aus der Gnade gefallen 5, 4“.

Dieser Kampf um die Beschneidung einerseits und um den Glauben, der ohne das Gesetz lediglich in dem Kreuze Christi den Grund seiner Gotteskraft wusste, andererseits konnte mit solcher Lebhaftigkeit nur geführt, dieser Galaterbrief mit seiner urkräftigen und urwüchsigen Polemik gegen den gesetzesbefangenen Judaismus, der das Kreuz Christi verkehrte, nur geschrieben werden in einer Zeit, da der Glaube als eine neue Geistesmacht eben erst in die Welt getreten war; und weil dieses Neue von den Gegnern nicht in seinem ganzen Umfange und seiner ganzen Kraft gewürdigt wurde, so musste es in seiner vollen Lebensfähigkeit behauptet und erkämpft werden.

Wenn auch die Verhältnisse in den Korintherbriefen sich anders, verwickelter gestalten und einen andern Boden, den des bewegten hellenischen Lebens, aufweisen, so ist doch sicherlich das „andere Evangelium mit dem andern Jesus und dem anderen Geist“ 2 Kor. 11, 4 dasselbe, wie Gal. 1, 6.

Der Galaterbrief hat es einzig und allein mit der Bekämpfung der judaistischen Opposition zu thun. Dagegen enthalten die Korintherbriefe einen viel grössern Reichtum des Stoffs, zu welchem das korinthische Parteiwezen eben nur die gewichtigsten Beiträge geliefert hat. Aber ihren letzten alles entscheidenden Grund, ihre treibende Kraft, ihre gefährliche Spitze haben die korinthischen Wirren, wie das insbesondere der Abschnitt 2 Kor. 10—13 zeigt, doch nur in der judaistischen Opposition. Wenn diese Opposition, gegen welche der Apostel in diesem Abschnitt den Sturm seines Unwillens, die gewaltige Kraft seiner Beredsamkeit, seinen Spott und seinen Zorn, aber auch die heilige Begeisterung für das Werk seines Evangeliums und die Liebe zu den Korinthern in's Feld führt, den Sieg davon getragen hätte, so würde der Apostel auch hier sein Werk vernichtet sehen. Auch hier hat es sich um Sein oder Nichtsein des Glaubens

in seiner Reinheit und Kraft, in seinem einzigen Grunde, dem gekreuzigten und auferstandenen Christus gegenüber judaistischer Anmassung und judaistischer Gesetzesbefangenheit gehandelt.

Das Sprichwort: „Ein wenig Sauerteig versäuert den ganzen Teig“ wird im Galaterbrief 5, 9 auf die Gefahr des judaistischen Einflusses bezogen, und im ersten Korintherbrief 5, 6 auf die Gefahr des zuchtlosen Geistes angewandt, dem sich die Korinther in der gewohnten Leichtfertigkeit griechischen Wesens hingaben. Die Unsittlichkeit der Korinther macht dem Apostel viel zu schaffen 1 Kor. 5, 1—13; 6, 12—20. Die Teilnahme der Korinther an heidnischen Götzenopfermahlzeiten 1 Kor. 8, die Entwürdigung der Feier des heiligen Abendmahls 1 Kor. 11, 17—34, die Unordnungen, die bei dem Reden in Zungen eingerissen waren 1 Kor. 12 und 14, die Leugnung der Auferstehung Christi und der Auferstehung der Toten 1 Kor. 15, waren tiefgreifende Misstände im religiösen Leben der Korinther; aber der Apostel ist von der Ueberzeugung durchdrungen, dass seine Belehrungen, Ermahnungen, Warnungen die Beseitigung dieser Misstände herbeiführen werden. Ist für die Korinther die Gefahr vorhanden, dass sie die Freiheit, die in seinem Evangelium begründet war, zur Unsittlichkeit, zur Leichtfertigkeit, zu allerhand Unordnungen misbrauchten, so genügt es doch, sie daran zu erinnern, dass zwar alles erlaubt sei, aber nicht alles frommt, 6, 12; 10, 23, und sie nachdrücklich darauf hinzuweisen, dass sie teuer erkauft seien, daher auch bedenken sollen, dass ihr Leib ein Tempel des heiligen Geistes ist und dass sie nicht der Menschen Knechte werden sollen, 6, 19 f.; 7, 23.

Die Parteizerwürfnisse sind es jedoch, welche am meisten das korinthische Gemeindeleben verstörten und die andern Uebelstände teils verursachten, teils beförderten. Die Nebeneinanderstellung der Parteistichworte 1 Kor. 1, 12 scheint

freilich darauf hinzudeuten, dass es nicht blos eine judaistische Opposition gab, sondern, dass vier Parteien vorhanden waren und sich gegenseitig bekämpften. In neuster Zeit pflegt man eine gewisse Verwandtschaft in den Parteirichtungen der Pauliner und Apolliner anzunehmen, bei welcher in der Art, wie im ersten Korintherbrief von Apollos geredet wird, von einem Gegensatz zwischen den Häuptern nicht die Rede sein kann, so dass eine Spannung der Gegensätze nur in Abwesenheit beider Lehrer in dem beiderseitigen Anhange allmählich sich herausgestellt haben mochte. Wenn Paulus die schlichte Einfachheit seines Evangeliums vom gekreuzigten Christus betont und von menschlicher Weisheit, von klugen Worten mit unverkennbarer Geringschätzung redet, so scheint wohl Apollos dadurch die nach Weisheit fragenden Korinther für sich gewonnen zu haben, dass er das neue Evangelium mit Anwendung alexandrinischer Weisheit, allegorischer Schriftauslegung und einem bestechenden Aufwande glänzender Beredsamkeit verkündigt hatte. So mag die Partei der Apolliner entstanden und so auch ein Gegensatz zwischen Paulinern und Apollinern behauptet worden sein. Wohl nicht mit Unrecht vermutet man in den Reihen der Apolliner die Leugner der Auferstehung. Der Name der Petriner weist jedoch zweifellos auf judaistischen Ursprung und judaistische Auffassung. Im ersten Brief wird ein scharfer Gegensatz gegen die Petriner noch nirgends ausgesprochen. Sie sind wohl in denen zu erkennen, welche aus judaistischer Aengstlichkeit sich des Genusses des auf dem Markte feil gebotenen Götzenopferfleisches enthielten, und diese ihre Aengstlichkeit erfährt in Kap. 8 noch die schonendste Berücksichtignng. Nach dem ganzen Inhalt des ersten Briefs ist die Annahme einer Christuspartei vollständig unnütz, so dass man mit Rücksicht auf 1 Kor. 3, 21—23 auf ihre Existenz verzichten und dann in dem *οἱ τοῦ Χριστοῦ* 1 Kor. 1,

12 das gegenüber den vorhergehenden drei Parteinamen zu behauptende richtige Bekenntnis ausgesprochen finden könnte. Allerdings muss zugegeben werden, dass bei dieser Annahme, für welche neustens nur Räbiger (Kritische Untersuchungen über den Inhalt der beiden Briefe des Apostels Paulus an die korinthische Gemeinde mit Rücksicht auf die in ihr herrschenden Streitigkeiten 1886) und Pfleiderer (Urchristentum S. 87 ff.) eingetreten sind, der Verfasser sich sehr misverständlich ausgedrückt hat, aber er war ja auch nicht in der Lage die drei Parteistichworte durch Anführungszeichen gegenüber dem folgenden *οἱ τοῦ Χριστοῦ* kenntlich zu machen. Die Empfänger des Briefes werden ihn richtig verstanden haben.

Wie dem auch sein mag, erst in der Zwischenzeit zwischen dem ersten und zweiten Brief erhebt sich in aller Schärfe und Stärke die Opposition gegen das paulinische Evangelium und die Person des Apostels, so dass dieser sein ganzes Werk aufs äusserste gefährdet sah und lediglich um dieses Werk noch zu retten seinen zweiten Brief zu schreiben sich veranlasst fühlte. Nun waren an Christus gläubige Israeliten 2. Kor. 11, 13 mit Empfehlungsbriefen 2 Kor. 3, 1, die sie nur von Jerusalem haben mitbringen können, nach Korinth gekommen, um dort seine Wirksamkeit zu verstören, ihn durch Verdächtigungen seiner Person, seiner Handlungsweise in den Augen der Korinther herabzusetzen, und durch dieses Mittel ihn aus diesem seinem Wirkungskreise zu verdrängen. Zwar deutet nichts darauf, dass sie auch hier wie in Galatien die Forderung der Beschneidung erhoben hätten, damit hielten sie noch auf diesem hellenischen Boden zurück in der richtigen Einsicht, dass die leichtlebigen Korinther sich dieser Zumutung nicht unterziehen würden. Aber alles haben sie aufgeboten, es an Eifer und Leidenschaft nicht fehlen lassen, um das Evangelium des Paulus zu beseitigen und ein anderes Evangelium mit einem anderen Jesus und einem anderen

Geist 2 Kor. 11, 4 an die Stelle zu setzen. Dieser Opposition gelten die Hinweisungen in 2 Kor. 1, 12 ff. 23; 3, 12 ff.; 6, 1 ff.; 7, 2 ff., insbesondere aber die ganze in grosser Bewegtheit des Gemüts geschriebene Ausführung in 2 Kor. 10—13. Es ist nun ganz gleichgiltig, ob die hier bekämpften Gegner die Christusleute sind, wie man aus 2 Kor. 10, 7 zu folgern pflegt, oder, wie ich im Anschluss an Räbiger und Pfleiderer anzunehmen geneigt bin, die Petriner; im 2. Korintherbrief kommt nur die eine Partei des entschlossensten Gegensatzes in Betracht. Der ganze zweite Korintherbrief ist gegen diese eine Opposition gerichtet. Wie im Galaterbrief die Führer dieser Gegnerschaft mit den παρείσακτοι ψευδάδελφοι in Antiochien 2, 4 zusammengestellt werden, weil ganz eben solche Lügenbrüder die Galater verwirrt haben, so werden sie hier 2 Kor. 11, 13 Lügenapostel, trügliche Arbeiter genannt, die sich den Schein von Aposteln Christi geben. Gegenüber diesen Gegnern verteidigt der Apostel seine Person, seine apostolische Würde und Berechtigung und sucht er seine korinthische Gemeinde sich selbst und seinem Evangelium zu erhalten. Wenn der Kampf der Gegensätze hier in seinen äussersten Spitzen einen durchaus persönlichen Charakter erhalten hat, so ist es insbesondere diesem Umstande zu verdanken, dass die Korintherbriefe das Gepräge der geschichtlichen Wirklichkeit aufweisen, das ihnen durch keine Kritik genommen werden kann.

Derselbe Gegensatz war auch in der römischen Gemeinde vorhanden. Nur lagen hier die Verhältnisse anders. Hier hatte der Apostel nicht einen Besitzstand zu behaupten, der in Gefahr war ihm entrissen zu werden. Es galt, sich einen Weg zu bahnen, um seinem Evangelium dort erst Eingang zu verschaffen und in der Hauptstadt des römischen Weltreichs für dasselbe die Berechtigung der Existenz zu erringen. Rom war nicht sein Wirkungskreis, nicht seine

Gemeinde. Auch waren dort noch nicht „Lügenbrüder“, „Lügenapostel“ aufgetreten, welche die dortigen Christen gegen ihn und sein Evangelium verhetzt hätten. Nur musste er es erwarten, dass in der aus Heiden und Juden gemischten römischen Gemeinde, in welcher sicher die gesetzlich jüdische Auffassung des Evangeliums Jesu Christi die Oberhand hatte, für die Emancipation vom Gesetz, für welche er als Heidenapostel eingetreten war, weil nur mit dieser das christliche Heil, als ein allgemein menschliches, den Sieg in der Welt erlangen konnte, kein Verständnis vorhanden sei. Er musste fürchten, dass die römische Gemeinde nur mit Aengstlichkeit und Argwohn das siegreiche Vordringen seines Evangeliums in der Welt anschaute. Das ist die Situation, welche der Römerbrief in seinem gesamten Inhalt voraussetzt. Es galt, dem gesetzlichen Bewusstsein der römischen Christen gegenüber durch ausführliche Darlegung eine Apologie des paulinischen Evangeliums zu geben und so die römischen Christen für den Universalismus des Heils, für die neue von Gott in Christus gegebene Glaubensgerechtigkeit geneigt zu machen, die dagegen sich erhebenden Vorurteile zu überwinden und auf diesem Wege die göttliche Wahrheit des Evangeliums als einer Gotteskraft zur Seligkeit zu erweisen.

Auch darin, dass in den Briefen an die Galater, Korinther und Römer eine und dieselbe Gegnerschaft bekämpft wird, besteht zwischen diesen Briefen vollkommene Uebereinstimmung. In diesen Briefen wird auch dem Gesetz im Wesentlichen eine und dieselbe Stellung und Bedeutung angewiesen. Gegenüber dem jüdischen Bewusstsein, welches hauptsächlich im Gesetz einen Vorzug Israels erblickte, was denn auch Röm. 2, 18. 20 und Röm. 9, 3 zur Anerkennung kommt, wird in diesen Briefen mit grösstem Nachdruck die Unfähigkeit des Gesetzes, die Gerechtigkeit zu bewirken, behauptet. Nun ist allerdings in dieser Beziehung eine kleine

Verschiedenheit der Auffassung zwischen dem Galater- einerseits und dem Römerbrief andererseits wahrzunehmen. Nach dem Galaterbrief erscheint das Gesetz nur als eine provisorische Veranstaltung 3, 17 f., die nur um der Uebertretungen willen, d. h. um sie zu erzeugen, um das Sündenelend zu steigern, hinzugekommen ist 3, 19, ja es ist nicht einmal auf Gott selbst zurückzuführen, es ist von den Engeln angeordnet, in die Hand eines Mittlers gelegt, es ist nur ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* für ein unmündiges Zeitalter der Menschheit 3, 24 und hat jetzt seine Geltung verloren 3, 25, ja Christus hat uns erlöst von dem Fluche des Gesetzes, 3, 13. Die Allegorie von der Hagar und der Sarah 4, 21—31 soll dazu dienen die untergeordnete Stellung des Gesetzes darzuthun. Der Zustand unter dem Gesetz ist der der Knechtschaft. Die Hagar ist das Bild für Sinai, den Ort der Gesetzgebung, gegenüber der Sarah, welche das himmlische Jerusalem und die Freiheit abbildet. Die Magd wird mit ihrem Sohne aus dem Hause Abrahams vertrieben. Der Sohn der Magd soll die Erbschaft nicht erlangen mit dem Sohn der Freien. Wir sind nicht die Kinder der Magd, sondern die der Freien. Insbesondere will der Galaterbrief darthun, dass dem Gesetze selbst die Unfähigkeit, die Gerechtigkeit zu verleihen, anhaftet. Wäre ein Gesetz gegeben, das da könnte lebendig machen, 3, 21, so käme in Wirklichkeit die Gerechtigkeit aus dem Gesetz 2, 21, wir aber sind unter dem Gefängnis des Gesetzes verschlossen im Hinblick auf dem Glauben, der da geoffenbart werden soll, 3, 23. Ebenso wird in 2 Kor. 3, 6 das Gesetz als tötender Buchstabe bezeichnet und nach 1 Kor. 15, 56 ist das Gesetz die Kraft der Sünde, d. h. das, was die Sünde hervorruft.

Der Römerbrief spricht sich viel zurückhaltender aus. Nicht blos wird ein Vorzug Israels im Gesetz anerkannt, auch die neue Gerechtigkeit in Christus ist schon durch das

Gesetz und die Propheten bezeugt 3, 21, ja das Gesetz ist heilig und geistlich und das Gebot heilig, recht und gut 7, 12. 14. Es wird sogar gesagt, dass durch die Glaubensgerechtigkeit das Gesetz in seinem idealen Wert aufgerichtet wird 3, 31. Wenn das Gesetz unfähig erscheint, die Gerechtigkeit zu bewirken, so liegt diese Unfähigkeit nicht in dem Gesetze selbst, sondern an der Fleischesnatur des Menschen, die es verhindert, dass der Mensch die Gerechtigkeit, die das Gesetz fordert, leistet 7, 14; 8, 3. Offenbar bemüht sich der Apostel das Gesetz zu verinnerlichen und zu vergeistigen. Die Schonung des jüdischen Bewusstseins der römischen Judenchristen hat ihn dazu bewogen; diese seine Aeusserungen im Römerbrief sind aus den Grundsätzen zu erklären, die er 14, 1 ff. hinsichtlich der Schonung der im Glauben Schwachen giebt. Der Apostel hat seinen römischen Lesern gegenüber den Gedanken an eine blos provisorische Geltung des Gesetzes, an eine völlige Unfähigkeit des Gesetzes, die Gerechtigkeit zu bewirken, an die Notwendigkeit einer Erlösung von dem Fluche des Gesetzes gar nicht äussern dürfen; er hätte damit den Erfolg seines Briefes in Frage gestellt.

Aber in beiden Briefen weist der Apostel durchaus auf dasselbe Ziel hin. Aus des Gesetzes Werken kann der Mensch nicht gerecht werden Gal. 3, 16; Röm. 3, 28. Es kann nur das Gegenteil von Rechtfertigung aus dem Gesetze kommen, die immer grössere Belastung mit dem Gefühle der Schuld Röm. 3, 19. Das Gesetz kann nicht lebendig machen Gal. 3, 21. Es bewirkt nur den Zorn Gottes Röm. 4, 15. Es ist dazwischen gekommen, damit die Uebertretung vollständig werde Gal. 3, 19 und Röm. 3, 20. Christus ist des Gesetzes Ende für jeden Glaubenden Röm. 10, 4. Käme durch das Gesetz die Gerechtigkeit, so wäre Christus vergeblich gestorben Gal. 2, 21. Das Gesetz, das auf das Leben gerichtet ist, erweist sich thatsächlich als die zum Tode führende Kraft Röm. 7, 10.

Noch sei in diesem Zusammenhang in Kürze hingewiesen auf die Differenz in der Beurteilung des Heidentums zwischen dem Römerbrief einerseits und den Galater- und Korintherbriefen andererseits. Noch Gal. 4, 1—3. 8 f. ist das Heidentum die Kindheitsstufe der unmündigen Menschheit, welche durch göttliche Willensbestimmung bis auf den Zeitpunkt ihrer Mündigkeit und Sohnesfreiheit unterworfen ist der Vormundschaft, der knechtenden Gewalt der armseligen und unvermögenden Weltelemente (*στοιχεῖα τοῦ κόσμου*) 4, 9, sodass imgrunde der Zustand unter dem Gesetz, wie er Gal. 3, 23 beschrieben wird, dem Zustand des heidnischen Lebens ganz parallel und gleichwertig ist. Die heidnische Unkenntnis Gottes ist nur kindliche Unreife (*νήπιοι*). Auch 1 Kor. 12, 2 wird gesagt, dass die Leser in ihrem früheren heidnischen Zustand von blindem Trieb zu den stummen Götzen hingezogen wurden, so dass das heidnische Bewusstsein nur als ein Zustand der sinnlichen Gebundenheit und Unwissenheit in Gegensatz zu der Freiheit und Klarheit des christlichen Bewusstseins gestellt wird.

Dagegen ist nach Röm. 1, 20—32 das Heidentum ein selbst verschuldeter Abfall vom erkannten Gott und dadurch herbeigeführter, immer tieferer Verfall in die gröbste religiöse und sittliche Verirrung und Verworfenheit. Im Galaterbrief redet der Apostel mehr von seinem hellenistischen Bewusstsein aus, während im Römerbrief die jüdisch-pharisäische Beurteilung des Heidentums die Oberhand gewinnt und zu diesem Verwerfungsurteil führt. Uebrigens wird auch dieses wieder gemildert durch die Anerkennung, dass auch die Heiden, die das Gesetz nicht haben, doch von Natur das thun, was das Gesetz fordert. Nachdem die Darstellung des Heidentums bis 2, 8 gegeben und fast im Widerspruch mit der Rechtsfertigungslehre von Lohn und Strafe, je nach dem sittlichen Verhalten, geredet worden war, wird in einem

Uebergangsabsatz 2, 9—16 die Sittlichkeit der Juden und der Hellenen gegeneinander abgewogen, und erst mit V. 17 wendet sich die Rede mit dem *εἰ δὲ σὺ Ἰουδαῖος* ganz dem Judentum zu, um, wie die Verwerfung des Heidentums, so auch die Unfähigkeit des Judentums zur Gerechtigkeit in aller Schärfe festzustellen.

Beide Anschauungen, jene hellenistische und diese jüdisch-pharisäische Beurteilung des Heidentums, können sehr wohl nebeneinander bestehen, und je nach der Stimmung, nach dem überwiegenden Einfluss von Erfahrungen der religiös-sittlichen Zustände des Heidentums, wie sie gerade dem Apostel vor Augen traten, mochte bald die eine, bald die andere Anschauung vorwalten.

FÜNFTES KAPITEL.

Der Heidenapostel Paulus der Verfasser der Briefe an die Korinther, Galater und Römer.

Wie der dogmatische Inhalt dieser Briefe ein festgeschlossenes System darbietet, in welchem der Gegensatz gegen das Gesetz den Ausgangspunkt bildet, und die Verhältnisse der Gemeinden, an welche die Briefe gerichtet waren, in der grössten Anschaulichkeit sich uns darstellen, so dass zwar die lokalen Verschiedenheiten deutlich wahrnehmbar sind, aber doch die in diesen Briefen bekämpfte Gegnerschaft in ihrem judaistischen Festhalten an dem Gesetz ihren einheitlichen Charakter aufweist, so hat diese Briefe, wie sie sich nun einmal geben, Einer geschrieben, der selber in diesem System lebte, und der zu diesen Gemeinden in den innigsten persönlichen Beziehungen stand (2 Kor. 3, 3; Gal. 4, 14). Er hat diese Briefe aus der Fülle seiner Seele mit seinem ganzen Herzen geschrieben. Er hat überall, in allen Gedanken und Sätzen, in allen Empfindungen und Befürchtungen, in allen Ermahnungen und Warnungen, in allen Zeugnissen seiner hingebenden Liebe sich selbst dargeboten, sein eigenes Herz ausgeschüttet. Seine Briefe sind, wie seine Gegner selbst es zugeben müssen, so „gewichtig und gewaltig“ (2 Kor. 10, 10), weil es ihm nach seiner Eigen-

tümlichkeit gegeben war, die ganze Macht seiner Persönlichkeit in seine Briefe zu legen.

Der Briefschreiber selbst ist aber auch von dem Bewusstsein durchdrungen, dass, wie Gott ihn zum Heidenapostel auserwählt, er ihn auch dazu ausgerüstet hat. Wenn er sagt, er habe „mehr gearbeitet, als sie alle“ (1 Kor. 15, 10), so findet dieser Ausdruck seines Selbstgefühls in diesen Briefen sich von selbst ergebende Bestätigungen in grosser Menge. Wir weisen nur hin auf 2 Kor. 5, 14—20; 2 Kor. 10, 7; 1, 21. 22; 1 Kor. 2, 12. 16; 7, 40; Gal. 2, 19. 20. Röm. 1, 16. 17. Die erhabensten Gedanken seiner Lehre erscheinen hier stets als persönliche Erfahrungen, welche die Tiefen seines Geistes ausfüllten. Wo dieser Paulus irgend vom Glauben redet, da spricht er von seinem eigenen Glauben. Der Glaube ist ihm die Aufnahme des Christusgeistes in sein inneres Leben, das Zusammenschliessen seines Geistes mit Christus. „Ich lebe, doch nun nicht als ich selbst, sondern Christus lebt in mir“ (Gal. 2, 20). Wir müssten einen grossen Teil seiner Briefe ausschreiben, wenn wir diese rein persönliche Kraft seiner Glaubenserfahrung, die er als Wesen und Inhalt des neuen Glaubens und des neuen Lebens überhaupt seinen Lesern vorführt, in einzelnen Beispielen darstellen wollten. Um das Geheimnis der Sünde in den Tiefen der menschlichen Brust, die Knechtung unter die Macht der Sünde, aber auch wie in der Sündenherrschaft die Macht des Gewissens sich geltend macht, vor Augen zu führen, kann er es gar nicht anders als so, dass er dabei das bloslegt, was die tiefste Selbstbeobachtung in seinem eigenen Innern ihn hat wahrnehmen lassen (Röm. 7, 18 ff.). Um darzustellen, wie die Erwählung in Christus auf Gottes Allmacht und Liebe als letzte Ursache zurückzuführen ist, wie diese Liebe Gottes den Glaubenden von Stufe zu Stufe führt, erhebt und vollendet, und der Glaubende im Leben und im

Sterben, im Gegenwärtigen und Zukünftigen die beseligende Erfahrung hat, dass er von der Liebe Gottes nicht geschieden ist, beschreibt er in diesem allen ganz unwillkürlich nur seine eigene Ueberzeugung, die Gewissheit, die sich ihm in seinem Christusglauben befestigt hatte (Röm. 8, 28—39).

Mit der Schöpfung, die in seinem Geiste geboren war, verband sich die mit aller Freudigkeit erkannte Einsicht, dass diese Schöpfung der Menschheit gehört, und dass er von Gott berufen sei, die neue Heilsbotschaft den Heiden zu verkündigen (Gal. 1, 16; Röm. 1, 5; 11, 13. 14; 2 Kor. 4, 13). Das persönliche Moment seiner Ueberzeugung ist ihm auch der entscheidende Grund für die Wahrheit seiner Lehre, seines Evangeliums. Weil es Gott gefallen hat, seinen Sohn in ihm zu offenbaren, so fühlt er sich mit unwiderstehlicher Macht getrieben, diesen Sohn Gottes unter den Völkern zu verkünden. Weil ihm der auferstandene Christus erschienen ist, so soll die ganze Menschheit an diesen auferstandenen Christus glauben. Der Glaube, der seine Herzenstiefen ausfüllte, ihn befriedigte und beseligte, soll der Glaube Aller werden, die Gott dazu bestimmt hat.

Dieses Selbstgefühl bricht überall mit der vollsten Natürlichkeit stets unwillkürlich hervor, so dass wir niemals den Eindruck gewinnen, dass die Aeusserungen desselben künstlich gemacht sein können. So kann er denn auch mit voller Befriedigung auf seine Erfolge hinweisen: „Gott gebührt Dank, ihm, der jederzeit mich an seinem Triumphwagen einherführt in Christus, und der den Opfergeruch der Erkenntnis Christi durch mich allerwärts zutagetreten lässt“ (2 Kor. 2, 14—17); und wie er wiederholt seinen Korinthern zu bedenken giebt, was sie ihm zu verdanken haben, so schreibt er ihnen auch: „Mein Brief seid ihr, hineingeschrieben in mein Herz, wahrgenommen und gelesen von allen Menschen, die

ihr sichtlich ein Brief Christi seid, gefertigt unter meiner Dienstleistung, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes“ (2 Kor. 3, 2. 3).

Mit diesem Selbstbewusstsein verbindet sich aber auch die wahrste Demut seines Herzens. „Von Gottes Gnade bin ich, was ich bin“ (1 Kor. 15, 10). Auch für diese Demut geben seine Briefe in unwillkürlichster Weise die anschaulichsten Beispiele, die stets darauf deuten, dass er sich selber nur ansah, als einen Wurf aus Gottes Hand. Er zögert nicht auszusprechen, dass er „der geringste unter den Aposteln sei, weil er die Gemeinde Gottes verfolgt habe“ (1 Kor. 15, 9). Er bekennt es, dass er den kostbaren Schatz, die in ihm und durch ihn leuchtende Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesichte Jesu Christi, in einem irdenen Gefäss, in einem sterbensmüden Leibe trägt, „damit alle überschwängliche Kraft Gott angehöre und nicht von ihm herrühre“ (2 Kor. 4, 7). „Nicht mich predige ich, sondern Christus Jesus als den Herrn; mich hingegen stelle ich hin, als euern Knecht um Jesu willen“ (2 Kor. 4, 5). „Nicht Herr bin ich über euern Glauben, ich will nur sein der Gehilfe eurer Freude“ (2 Kor. 1, 24).

Wie redet er ungescheut von seiner unansehnlichen äussern Erscheinung, von seinem hinfälligen Körper, von seiner unbedeutenden Redefertigkeit, von seinem Mangel an Schönrednerei (2 Kor. 10, 1. 7—12; 11, 6; 1 Kor. 1, 17; 2, 1—4. 13; Gal. 1, 10). Sind das nicht Aeusserungen, die nur aus der Wirklichkeit des Lebens kommen können? Und doch steht Beides in seinen Briefen: „Ich befand mich in Kraftlosigkeit und in Schüchternheit und in vielem Beben euch gegenüber“ (1 Kor. 2, 3) und zugleich: „es sind eines Apostels Zeichen unter euch vollzogen worden, mit aller Geduld, in Zeichen, Wundern und Kraftthaten“ (2 Kor. 12, 12). Und wie naturgetreu muss die an sich geringfügige That-

sache sich für uns herausstellen, dass er den Korinthern nicht zur Last fallen wollte, indem er seinen Lebensunterhalt durch seiner Hände Arbeit gewann, seine Gegner aber darauf die Verdächtigung gründeten, er wage es nicht die Rechte eines vollgültigen Apostels auszuüben, weil er keiner sei (2 Kor. 11, 7—12; 12, 13—18). Steck hätte nicht einen Widerspruch darin finden sollen, dass nach der Aussage 1 Kor. 9, 6–15 Paulus niemals Lohn von den Gemeinden angenommen hat, aber nach 2 Kor. 11, 8. 9 allerdings von den macedonischen Gemeinden sich hat unterstützen lassen (a. a. O. S. 359). Das sind Widersprüche, an denen das wirkliche Leben stets reich ist.

Ein lebenswarmes, völlig abgerundetes Bild voll innerer Wahrheit gewinnen wir in den Selbstzeugnissen, von denen diese Briefe voll sind. Sie bilden einen so wesentlichen Bestandteil dieser Briefe, dass dieselben durch diese Eigentümlichkeit sich merklich von aller übrigen neutestamentlichen Brieflitteratur unterscheiden. Zu diesem Lebensbilde gehören ferner auch die Hinweisungen auf die vielen Leiden, die dieser Paulus in seinem Beruf in heiliger Begeisterung getragen hat (2 Kor. 11, 23—33), und die Andeutungen der ihm zuteilgewordenen Offenbarungen, deren er sich widerwillig rühmt (2 Kor. 12, 1 ff).

In diesem persönlichen Moment liegt auch die gewaltige Kraft der Beredsamkeit des Briefschreibers, wie diese in Röm. 8, 28—39; Gal. 2, 15—21; 1 Kor. 13; 2 Kor. 4, 7 ff.; 2 Kor. 6, 3—12 und öfter so ergreifend hervorbricht. Und in dem Kampf mit der judaistischen Opposition ist es stets seine Person, die in dem Feuer des Kampfes steht, wofür der ganze Galaterbrief und noch mehr die oratio pro domo 2 Kor. 10—13 als Beispiele hingestellt sein mögen.

Setzen uns diese Briefe nicht in unmittelbarster Weise in die Lage, uns das anschaulichste Bild des Heidenapostels vor-

stellen zu können? Wie nur irgend Briefe am meisten sich dazu eignen, das innere Leben des Menschen, der sie geschrieben, auch der Nachwelt zu öffnen, so hat die Christenheit durch diese Selbstzeugnisse stets in das Herz des grossen Heidenapostels schauen können.

Nun hat die Hypothese Loman diese Briefe dem zweiten Jahrhundert zugewiesen. Das persönliche Moment, das diesen Briefen den eigentümlichen Charakter, das warme Leben verleiht, muss nun, es mag biegen oder brechen, erklärt werden als eine künstlich hergestellte Pauluslegende, die sich mühsam genug als Phantasiegebilde auf den zusammengelesenen dürftigen Andeutungen der Apostelgeschichte über den äussern Lebensgang des Paulus aufbaut. Die gewaltsame Beseitigung des persönlichen Moments in den vier Hauptbriefen, das forcirte Inabredestellen, dass hier Selbstzeugnisse eines reichen Geistes, eines warmen Gemütes zu uns reden, ist inderthat, wie die kühnste Zumutung, die an unsere Gegenwart auf dem Gebiete der N. Tl. Kritik gestellt werden kann, so auch das grösste Hindernis für die Annehmbarkeit der Hypothese Loman. Wir könnten uns vielleicht überreden lassen, es für wahrscheinlich zu halten, dass das Gedankensystem dieser vier Briefe nicht schon im ersten Jahrhundert aufgekommen sei, vielmehr eine vom Ursprung weiter entfernte Stufe in der Entwickelung des christlichen Lehrgehalts bildet. Wir könnten vielleicht unter Umständen, d. h. wenn diese Briefe eine ganz andere Gestalt hätten, als die, in welcher sie uns vorliegen, mit dem Gedanken uns befreunden, dass in den Mittelpunkten der Kirche des zweiten Jahrh., nicht blos in der Peripherie des kirchlichen Lebens jener Zeit, noch immer ein so beschränktes Festhalten am jüdischen Gesetz, wie es in diesen Briefen bekämpft wird, vorausgesetzt werden könne. Aber uns vorzustellen, dass der Paulus, der in diesen Briefen so gewaltig und mächtig, ja, was für uns

noch mehr ins Gewicht fällt, so unwillkürlich und natürlich redet, so wahr und treu sein Herz ausschüttet, nur ein gemachter Paulus sei, ein Kunstproduct, das in diesem Falle mit einem geradezu unvergleichlichen dramatischen Leben zur Darstellung gebracht worden wäre, — das ist uns schlechterdings eine unüberwindliche Schwierigkeit.

Daher ist es denn auch begreiflich, dass Pierson und Naber, indem sie in ihren Verisimilia die lockere Textbeschaffenheit der Paulusbriefe an unzähligen Beispielen nachzuweisen suchen, das Interesse verrathen, in diesen Briefen einen ursprünglichen Boden aufzusuchen, der auf den geschichtlichen Paulus zurückzuführen wäre, von welchem man anzunehmen berechtigt wäre, dass er von dem Antinomismus der Paulusbriefe in ihrer gegenwärtigen Gestalt noch sehr weit entfernt war, und dass ein „Paulus Episcopus“ diesen ursprünglichen Bestand sehr wesentlich erweitert und dabei wohl auch die schon vorgefundenen persönlichen Dinge nach seinen Zwecken legendenhaft ausgestaltet und ausgemalt hätte.

Ich kann es mir sehr lebhaft vorstellen, dass auch Steck bei dem kritischen Bau seiner Vorstellung über die Entstehung der vier Paulusbriefe gewiss den Gedanken in sorgfältigste Erwägung gezogen hat, ob es nicht angezeigt sei, in unseren Paulusbriefen einen auf Paulus zurückzuführenden ursprünglichen Grundstock herauszuschälen, in welchem das persönliche Moment, das sich in diesen Briefen findet, einigermassen zu seinem Rechte käme. Steck hat jedoch sowohl in seinem Buch, als auch in späteren Ausführungen (Prot. Kirchenztg. 1889, N°. 6) alle Interpolationshypothesen bei den vier Paulusbriefen abgelehnt, wie auch den Versuch van Manen's, aus dem marcionitischen Text eine ältere und bessere Gestalt des Galaterbriefs als diejenige, die uns vorliegt, herstellen zu wollen (Prot. Kztg. 1889, N°. 36). Das persönliche Moment tritt in diesen Briefen so stetig sich wieder-

holend hervor, dass jeglicher Versuch der Unterscheidung eines echten Kerns und späterer Hinzufügungen sich als ein unausführbarer herausstellen muss. Trotzdem, dass Steck diese vier Briefe als Werke einer Schule zu begreifen sucht, die nicht von einem Schriftsteller herrühren können, ja sogar annimmt, dass ursprünglich die Römer- und Korintherbriefe aus Teilen bestanden, die jeder für sich einen besonderen Ursprung hatten und erst hinterher zu Briefen paulinischer Litteratur redigirt worden sind, so hat sich ihm doch die richtige Einsicht erschlossen, dass in diesen Briefen im Grossen und Ganzen eine solche geschlossene Einheitlichkeit des Inhalts und der Form sich darbietet, dass es durchaus unthunlich ist, in ihnen Ursprüngliches, dem geschichtlichen Paulus Angehöriges und später Hinzugekommenes, auf welches nach dem Zwecke dieser Litteratur alles Gewicht fiele, zu unterscheiden, dass hier Eines mit dem Andern steht und fällt. Allerdings würde solche Einheitlichkeit des Ganzen einzelne Textunsicherheiten und für das Ganze geringfügige Interpolationen, die ja stets möglich und vorauszusetzen sind, nicht ausschliessen.

Die meisten Beispiele von Selbstzeugnissen, die wir im Vorstehenden vorgeführt haben, sind den Korintherbriefen entnommen. Wie sehr diese Selbstzeugnisse ihrer Natur nach nicht berechnet waren für eine Nachwelt, für welche, wie Loman, Pierson und Steck wollen, diese künstlich gearbeitete paulinische Brieflitteratur mit bestimmter Tendenz geschrieben worden wäre, sondern die ganz bestimmten Adressaten, die dem Briefschreiber wohlbekannte korinthische Gemeinde vor Augen hatten, zeigt deutlich für jeden, der sehen will, die Erwähnung des Falles in 2 Kor. 2, 5 ff.; 7, 8 ff. Diese Sache, aller Wahrscheinlichkeit nach eine persönliche Beleidigung, die der Apostel bei einer letzten Anwesenheit in Korinth selbst erduldet hatte und die mit dem Blutschänder

1 Kor. 5, 1 ff. nichts zu thun hat, macht den Auslegern viel zu schaffen, lediglich deshalb, weil sie die völlige Vertrautheit der Leser des Briefs mit dieser Angelegenheit voraussetzt, wir spätern aber eben darauf angewiesen sind, nur durch Vermutungen uns dieselbe zurechtzulegen. Wenn dergleichen Unklarheiten in den Paulusbriefen zu Gunsten der Hypothese Loman-Steck ausgebeutet werden, so erweist dieser Fall und viele andere, wie willkürlich und unberechtigt solches Verfahren ist. Es muss dagegen gesagt werden: Ohne Zweifel hätten doch spätere Briefschreiber, wenn sie sich veranlasst fühlten, diese Briefe mit solchen zur Charakteristik des Paulus dienenden Selbstzeugnissen zu durchsetzen, auch dafür Sorge getragen, dass dieselben abgerundet und durchsichtig sich ausnehmen, dass sie dem Verständnis keine Schwierigkeiten bereiten. Man würde ihnen auch andererseits durch dick aufgetragene Farben das künstlich Gemachte sofort ansehen. In seinen Korintherbriefen hat wahrlich Paulus, so müssen wie urteilen, es den Vertretern der Loman'schen Hypothese sehr schwer gemacht, ihrer Ansicht eine wirkliche Haltbarkeit zu verschaffen. Auch die Erfindung des Paulus Episcopus wird nicht imstande sein, das gewünschte Ziel sicherzustellen.

Um so mehr Wert legen die Vertreter der Loman'schen Hypothese in ihrem Interesse auf den historischen Eingang des Galaterbriefs 1, 11—2, 21. Er erscheint als die wichtigste Stütze dieser Hypothese. Mit grossem Aufwand von Scharfsinn sucht Steck den Nachweis zu führen, dass die einzelnen Teile dieses Abschnitts von Widersprüchen durchzogen sind, Unwahrscheinlichkeiten bieten, und dass diese ganze Darstellung über die Vergangenheit des Paulus in Abhängigheit von den Angaben der A. Gesch. gemacht worden ist, um dem dort gegebenen Paulusbilde ein ganz anderes mit Hervorhebung einer antinomistischen Tendenz gegenüberzustellen, einen idealisirten Paulus zu zeichnen, wie

die Schule der Pauliner des 2 Jahrh. ihn brauchte. Aus der Darstellung dieses Paulusbildes, verglichen mit dem, was die A. Gesch. über ihn erzählt, stellt Steck als schliesslich Resultat fest: „Ist die A. Gesch. die Darstellung eines vermittelnden Pauliners, so hören wir im Galaterbrief die Antwort eines radikalen Paulusjüngers. Der Apostel der Heiden, sagt der Verfasser der A. Gesch., ist kein Feind des Gesetzes und der Judenchristen gewesen; er hat mit der Gemeinde in Jerusalem und den Uraposteln von Anfang an auf dem freundschaftlichsten Fusse verkehrt; er hat die Feste seines Volkes mitgefeiert, er hat, wenn in einem besonderen Falle es nöthig erschien, auch die Beschneidung geübt; wenn Fragen vorkamen, die streitiger Natur waren, so ist durch freundliches Entgegenkommen von beiten Seiten jede Verwirrung der Gemüter vermieden worden; kurz, es hat sich alles in Frieden und Freundschaft zugetragen, und nur die verstockten Juden, nicht die Judenchristen waren des Paulus Gegner allenthalben. Was! ruft der Verfasser des Galaterbriefs, so soll unser Paulus gewesen sein, geredet und gehandelt haben! Nimmermehr! Er hat nicht von Menschen her sein Evangelium empfangen, sondern direkt von Christus. Er ist nicht nach Jerusalem hinaufgegangen zu den Judenaposteln, sondern weg nach Arabien. Er hat von Petrus und Jakobus nichts gelernt. Er hat mit den Säulen der Urgemeinde als von Macht zu Macht verhandelt und sie haben ihn anerkannt in seinem Amt als Heidenapostel. Er hat niemals die geringste Concession gemacht, sondern den falschen, eingeschlichenen Brüdern auch nicht auf eine Stunde nachgegeben. Er hat endlich selbst dem Apostelfürsten, dem Petrus, gegenüber seinen Standpunkt voll und ganz behauptet und ihn zurechtgewiesen, als er feige und schwach den Judaisten nachgegeben hatte. So ist der Held des freien Heidenchristentums gewesen und so wollen wir ihn haben und seine Geschichte lesen“ (S. 120).

Das müssen wir ja allerdings zugeben, dass die im Galaterbrief gegebene Erzählung von der Vergangenheit des Paulus nicht als ein unwillkürlicher Herzenserguss angesehen werden kann. Dem ganzen Abschnitt liegt unverkennbar eine bestimmte Absicht zugrunde, die mit dem Inhalt des Galaterbriefs eng zusammenhängt. Die Erzählung geht darauf aus zu zeigen, dass der Apostel Paulus in völliger Unabhängigkeit von den andern Aposteln zum Glauben an Jesus Christus, den „Sohn Gottes", gekommen ist, und dass er sich dieselbe Unabhängigkeit in der Verkündigung seines Evangeliums bewahrt hat gegenüber den Aposteln in Jerusalem. Es frägt sich nun, ob, wie Steck meint, diese Anschauung dem späteren Paulinismus angehört und von diesem in bestimmter Absicht nachträglich gebildet worden ist, oder ob, wie wir behaupten, dieses Verhältnis des Paulus zu den Urapposteln auf geschichtlicher Thatsache beruht.

Zur Begründung unserer Behauptung gehen wir den einzelnen Teilen des Berichtes im Galaterbrief nach und vergleichen 1.) die Bekehrung des Paulus 1, 11—17; 2.) die erste Reise nach Jerusalem 1, 18—24; 3.) den Apostelsconvent 2, 1—10 und 4.) den Conflict in Antiochien 2, 11 ff., mit den Erzählungen in der Apostelgeschichte.

---

1. Die Bekehrung des Paulus.

Auf diese Bekehrung legt die Apostelgeschichte einen sehr grossen Nachdruck. Sie wird dort dreimal erzählt: Kap. 9; 22, 3—16; 26, 12—20. In der Hauptsache, namentlich in der Art und Weise der Auffassung, stimmen diese drei Erzählungen miteinander überein. Ueberall soll derselbe Wunderapparat nach der Absicht des Verfassers der Geschichte das

eigentümliche Colorit geben. Die Differenzen im einzelnen verraten es aber doch deutlich genug, dass gerade das Wunderhafte dieser Erzählungen auf Rechnung der künstlichen Ausmalungen des Verfassers zu setzen ist, dass ihm darüber keine Quellenberichte vorlagen.

Auch der Verfasser des Galaterbriefs will die Bekehrung auf eine wunderbare That Gottes zurückführen. Paulus versichert, dass er sein Evangelium von keinem Menschen erhalten habe, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi 1, 12. Dabei begnügt er sich mit einer ganz kurzen Bemerkung über seine pharisäische Vergangenheit, seinen einstigen Wandel im Judaismus und seinen früher bewiesenen Verfolgungseifer, 1, 13. 14, und mit der zweiten ebenso kurzen Bemerkung über die Umwandlung seines religiösen Lebens und Denkens: „Es hat Gott wohlgefallen, seinen Sohn in mir zu offenbaren“. Das *ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί* 1, 16 sagt ganz unzweideutig wie die *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ* 1, 12 aufzufassen ist. Darnach war die Bekehrung nicht mit einem äusserlich in die Erscheinung tretenden Vorgang verbunden; nicht einmal scheint hier vorausgesetzt werden zu müssen ein plötzliches Halt, bei welchem Paulus unwiderstehlich einer physischen Gewalt gewichen wäre. Unwiderstehlich nur brach sich in seinem Geistesleben eine neue Ueberzeugung Bahn. Und es ist auch hinreichend angedeutet, worin diese neue Ueberzeugung bestand, dass nämlich Jesus Christus trotz seines Kreuzestodes der Sohn Gottes sei. Der Verfolgungseifer des Paulus gegen die Anhänger des Gekreuzigten lässt sich doch nur so erklären, dass der Gekreuzigte seinem Bewusstsein lediglich als eine arge Entstellung des Messiasideals gelten musste, das er als Jude mit der ganzen Hingabe seiner Seele in seinem Herzen getragen hat. Der Kreuzestod Jesu Christi stellte sich als das grösste Hindernis, wie eine unübersteigliche Mauer, zwischen den Pharisäer Paulus und

diese neue auffallende religiöse Bewegung mit ihrer wunderbaren Anziehungskraft der Wahrheit und des Geistes, die in der Begeisterung derer, welche von dieser religiösen Bewegung hingerissen worden waren, schliesslich auch das Gemüt des Pharisäers Paulus überwunden hat. Nach dem, was der Galaterbrief über die Bekehrung andeute, ist diese nichts anderes gewesen als die neugewonnene Einsicht über den Ursprung der religiösen Bewegung, über die Bedeutung der Person Jesu Christi, so dass mit innerer Notwendigkeit das jüdische Messiasideal für ihn dahinfiel, und dieser so lange als Ärgernis verachtete und gehasste Gekreuzigte von ihm als der von Gott gegebene Christus, als der Sohn Gottes erkannt wurde. Die Andeutung im Galaterbrief schliesst es gar nicht aus, dass diese Aenderung der religiösen Ueberzeugung, dieser Gedankenprocess, der sich mit der Frage beschäftigte, wie es denn möglich sei, dass der gekreuzigte Jesus der Christus, der Sohn Gottes, sei, in allmählicher Entwicklung unter grossem innerem Kampf vor sich gegangen sei. Nur als das abschliessende Ende eines solchen inneren Kampfes ist es anzusehen, dass Paulus den Durchbruch der neugewonnenen Einsicht auf eine That Gottes in seinem Geistesleben zurückführt: „Es gefiel Gott, seinen Sohn in mir zu offenbaren“. Und da nun auch diese Umwandlung seiner religiösen Ueberzeugung einer entlegenen Vergangenheit angehörte, mehr als siebzehn Jahre (1, 18 und 2, 1) darüber hingegangen waren, so ist es sehr natürlich, dass Paulus auch die schwerwiegenden Folgerungen, die er in der ihm gestellten und von ihm erfassten Lebensaufgabe aus der neugewonnenen Einsicht gezogen hat, gleich mit bemerkt: „dass ich die frohe Botschaft von ihm den Heiden bringe.“ Wo steckt denn das Widerspruchsvolle und die innere Unwahrscheinlichkeit in dem, was Gal. 1, 11—16 zu lesen ist?

Steck meint, dass, was der Galaterbrief über die Bekehrung sagt, „in keiner Weise eine Vorstellung von dem wirklichen Hergang vermitteln könnte. Nur mit einigen allgemeinen Ausdrücken wird die Verfolgung der Gemeinde aus jüdischem Gesetzeseifer angegeben, wie aber und unter welchen Umständen die plötzliche Wandlung eintrat, sagt uns der Galaterbrief nicht. Die Worte 1, 16 enthalten keine Angabe äusserer Umstände und geben nicht einmal die Vorstellung einer Christuserscheinung mit Notwendigkeit an die Hand“ (S. 82). So beurteilt Steck ganz richtig die Galaterstelle einerseits als eine flüchtige briefliche Andeutung, andererseits als eine solche, welche die Bekehrung lediglich als Durchbruch einer neuen Ueberzeugung auffasst. Nicht abzusehen ist es aber, wie Steck aus dieser Art und diesem Inhalt der Bemerkung im Galaterbrief den Schluss ziehen kann, dass die Galaterstelle in Abhängigkeit von der A. Gesch. geschrieben worden sei. Eine spätere Pauluslegende würde es sich wahrlich nicht haben entgehen lassen, diese Geburtsgeschichte des neuen Glaubens und Lebens seines Helden mit dem grössten Schmuck der Darstellung zu umgeben. Wir müssten in diesem Falle nicht eine Abschwächung, sondern eine Steigerung der Wunderarabesken, mit denen die Erzählungen der A. Gesch. diese Sache ausschmücken, erwarten.

Nun aber lässt es sich nicht verkennen, dass die *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ* in dem Auferstehungsbericht 1 Kor. 15, sofern der Apostel sich selbst als Zeugen der Auferstehung Jesu Christi hinzustellen für gut findet, dabei aber höchst wahrscheinlich seine Bekehrung im Sinn hat, 1 Kor. 15, 8, anders gedacht ist, als Gal. 1, 12. 1 Kor. 15, 8 ist doch wohl an eine äussere Erscheinung des auferstandenen Christus zu denken. Allerdings ist hier dieselbe Sache nach einer andern Seite gewendet. Hier ist es dem Apostel nicht in erster Reihe darum zu thun, zu sagen, was es mit seiner Bekehrung

für eine Bewandtnis hatte, als vielmehr darum, dass er auch ebenso wie die andern Apostel durch den auferstandenen Christus selbst sein Apostelamt überkommen habe und dass diese Erfahrung seines Lebens sowohl ihm ein Erweis für die Auferstehung Jesu Christi ist, als auch den Korinthern ein solcher Erweis sein soll. „Er ist mir in derselben Weise erschienen, wie den andern Aposteln". War das ὤφθη dem Kephas und den Zwölfen V. 5, den 500 Brüdern auf einmal V. 6, dem Jakobus und darauf allen Aposteln V. 7 zuteilgeworden, so braucht Paulus geflissentlich von sich selbst denselben Ausdruck. Von den anderweitigen Erscheinungen des Auferstandenen kann er nur gehört haben, und er wird weit davon entfernt gewesen sein, irgend welchen Zweifel an der Thatsächlichkeit derselben zu hegen; nun bezeugt er es auch von sich, dass er derselben Erscheinung gewürdigt worden sei. Wie sehr er von der Gewissheit eines solchen Erlebnisses durchdrungen war, beweist die Versicherung 1 Kor. 9, 1: „Habe ich nicht den Herrn Jesus Christus gesehen?" Aber solcher ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις will er gar viele gehabt haben, und wir werden nun einmal dieselben als eine Eigentümlichkeit dieses Paulus hinnehmen müssen, wenn wir nicht gesonnen sind, wozu Loman und Steck uns die goldene Brücke bauen, auch die ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις κυρίου 2 Kor. 12, 1 ff. als Requisite der künstlich gemachten Pauluslegende anzusehen, die schon durch ihre Art den geschichtlichen Boden, den man hier unter seinen Füssen zu haben meint, als einen sehr schwankenden aufweist. Wir können allerdings solche Selbstbekenntnisse auffallend finden, sie können unserer Art zu denken und zu empfinden widerstreben, es tritt hier an uns heran der gewaltige Unterschied zwischen morgenländischer Phantasie, die sich unwillkürlich getrieben fühlt, subjective Gemütserregungen in Wahrnehmungen objectiver Dinge umzusetzen, und unserem nüchternen Vorstellen. Wir

haben aber nicht das Recht, die geschichtliche Wahrheit solcher Selbstbekenntnisse als subjectiver Ueberzeugungen in Zweifel zu ziehen, wenn sie mit solcher Naturfrische, mit solcher Unmittelbarkeit vorgebracht werden, wie das 1 Kor. 12 geschieht, wenn wir diese Auslassungen in der Umgebung und Umrahmung finden, die der ganze Abschnitt 2 Kor. 10—13 bietet, der seiner Natur nach von allem Berechneten, von allem Gemachten und Gekünstelten so weit, als es nur irgend denkbar ist, sich entfernt.

Die flüchtigen Andeutungen 1 Kor. 15, 8 und 1 Kor. 9, 1 sagen übrigens nichts darüber aus, wie Jesus Christus dem Paulus erschienen sei, wie er ihn gesehen hat. Wir müssen einfach sagen: Wie das Paulus meinte und sich dachte, wissen wir nicht. Diese Bemerkungen sind so unbestimmt, dass sie über die Art und Natur der Erscheinungen Jesu Christi, die der Apostel erlebt haben will, keinen Aufschluss geben. Ob leibliches Auftreten Jesu Christi, ob Vision, das ist wenigstens aus diesen Notizen nicht zu erschliessen und nicht zur Entscheidung zu bringen. Daher ist denn auch thatsächlich zwischen der *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ* Gal. 1, 12 mit dem *ἐν ἐμοί* Gal. 1, 16 und den *ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου* 2 Kor. 12, 1, dem *ὤφθη κἀμοί* 1 Kor. 15, 8 und dem *ἑώρακα* 1 Kor. 9, 1 keine gegensätzliche Verschiedenheit anzunehmen. Wo wir mit unserem kritischen Sinn Inneres und Aeusseres zu unterscheiden pflegen, da fliesst dem Orientalen wie von selbst das eine in das andere über. Hat ja doch sein Denken viel mehr, als es bei uns der Fall ist, stets die Natur der phantasievollen Anschauung an sich, wenn es sich um Dinge handelt, die das Gemüt erregen und zur Begeisterung führen. Wir haben bei Beurteilung dieser Notizen der Paulusbriefe kein Recht, uns die Sache zu einem ausgemalten Bilde zu gestalten.

Dieses Recht hat sich der Verfasser der

A. Gesch. herausgenommen. Die ganze Bekehrungsgeschichte A. Gesch. 9 und wie sie sich Kap. 22 und 26 wiederholt mit dem, was die Apostelgeschichte über den Verfolgungseifer des Paulus 7, 58—8, 3 erzählt, ist aus den einzelnen Andeutungen der Paulusbriefe Gal. 1, 11—16; 1 Kor. 15, 8—10; 1 Kor. 9, 1 hervorgegangen. Die Erzählungen der Apostelgesch. vereinigen diese einzelnen Notizen zu einem Gesamtbilde. Wenn es dabei A. Gesch. 9, 20 heisst: „Er verkündigte in den Synagogen Jesus, dass er der Sohn Gottes sei“, so hat auch dieses Moment, das mit dem Aufenthalt in Arabien und mit den drei Jahren Gal. 1, 17. 18 nicht übereinstimmt, seinen Ursprung in dem „Sohn Gottes“ Gal. 1, 16. Auch dieses, dass die Bekehrung in Beziehung zu Damascus steht, wohl in der Nähe von Damascus gedacht sein soll, hat seinen Grund in Gal. 1, 17, aber auch in 2 Kor. 11, 32, was A. Gesch. 9, 24 ff. direct wenn auch mit der Veränderung benutzt wird, dass nach 2 Kor. 11, 32 der Ethnarch des Königs Aretas es war, der nach ihm fahndete, hier aber die dem Heidenapostel nachstellenden Juden. Alles Weitere in der Erzählung: Die Lichterscheinung, die Stimme vom Himmel, die Worte des Auferstandenen, des Paulus Antwort, dessen Erblindung, die Wirkung der Erscheinung auf die Begleitung, die zweite Erscheinung Jesu vor Ananias in Damascus, die Taufe des Paulus durch denselben — das alles ist Zuthat des Verfassers, welche ganz dem ausmalenden Charakter seiner Wundergeschichten entspricht. Die Entstehung von Gal. 1, 11—16 aus A. Gesch. 9 lässt sich schlechterdings nicht vorstellen, aber wohl lässt es sich leicht denken, wie der Verfasser der A. Gesch., als er seine Erzählung von der Bekehrung des Paulus aus den einzelnen, in den Paulusbriefen vorgefundenen Notizen zusammenstellte, sich mit diesen Angaben, welche die Natur von beiläufigen brieflichen Mitteilungen nicht

verleugnen und nur das in Erinnerung bringen wollen, was die Leser schon eigentlich wussten [1]), sich nicht begnügen wollte und daher die bekannte Wundergeschichte auszugestalten sich veranlasst fühlte. Die A. Gesch. macht die Bekehrung des Paulus zu einem mit Händen zu greifenden Bilde, gibt die bestimmte Veranlassung der Thatsache an, lässt diese geschehen sein an einem genau fixirten Orte, concentrirt das Ganze auf einen kurzen Zeitmoment, was alles weder in Gal. 1, 11—16, noch in den erwähnten anderweitigen Notizen der Paulusbriefe geschieht. Die A. Gesch. hat das fertig gebracht, was in den Paulusbriefen noch nicht vorlag. Daraus kann man nur den Schluss ziehen, dass Gal. 1, 11—16 älter ist als die späteren sagenhaften Ausschmückungen der Geschichte in A. Gesch. 9, ja dass Gal. 1, 11—16 nur als Selbstzeugnis des Paulus über die Geburt seines Glaubens an Jesus den Sohn Gottes in seinem Geistesleben beurteilt werden kann.

---

2. Die erste Reise nach Jerusalem.

Sowohl der Galaterbrief als die A. Gesch. berichten über das, was Paulus nach seiner Bekehrung gethan hat Gal. 1, 17—24 und A. Gesch. 9, 19—30. Zwar lässt sich eine gewisse Verwandtschaft beider Berichte aufzeigen: Von Damascus begibt sich Paulus nach Jerusalem und von dort in seine cilicische Heimat. Aber von diesen Aeusserlichkeiten abgesehen sind beide Berichte völlig verschieden. Die Differenz ist viel grösser als die Uebereinstimmung. Es liegt nicht nur eine sachliche, sondern auch eine Zeit- und Orts-

---

[1]) So wird sich auch das ἠκούσατε Gal. 1, 13 erklären lassen, was Steck S. 83 für seinen Zweck verwendet.

differenz vor. Nach dem Galaterbrief geht Paulus hinweg nach Arabien, worunter, aller Wahrscheinlichkeit nach, die Nachbarschaft von Damaskus, der Hauran, zu verstehen ist, und kehrt dann nach Damaskus zurück. Nach diesem Bericht muss angenommen werden, dass der Aufenthalt in Arabien der inneren Verarbeitung der neugewonnenen Ueberzeugung gewidmet war, und dass er auch bei seiner Rückkehr nach Damaskus noch nicht als Verkündiger des Christusglaubens aufgetreten war. Erst nach drei Jahren entschliesst er sich nach Jerusalem zu gehen ἱστορῆσαι Κηφᾶν, hält sich dort von der Gemeinde der Christusgläubigen fern, sieht nur Petrus und Jakobus und begibt sich nach kurzem Aufenthalt nach Syrien und Cilicien, und dann führt ihn erst nach Verfluss von vierzehn Jahren die höchst wichtige Frage nach der Geltung des Gesetzes neben dem Glauben, nach der Notwendigkeit der Beschneidung, in die Stadt Jerusalem. Diese zwar nur angedeutete, aber doch deutlich genug aufgezeigte Veranlassung seiner zweiten Reise nach Jerusalem muss zu dem Schlusse führen, dass Paulus in diesen 14 Jahren eine tiefgreifende apostolische Wirksamkeit im Sinne seines Evangeliums geübt hat, und zwar nicht nur in Syrien und Cilicien (beziehungsweise Antiochien und Tarsus), sondern auch anderwärts, wie freilich nur aus der Existenz des Galaterbriefs geschlossen werden muss, auch in Galatien. Die A. Gesch. weiss nichts von der Zeitdauer der 3 Jahre und der 14 Jahre, lässt Paulus sogleich nach seiner Bekehrung als Verkündiger Jesu Christi, des Sohnes Gottes, in Damaskus auftreten; er kommt auch sogleich nach Jerusalem. Dort nimmt die Jüngergemeinde, wie anfangs die in Antochien, eine zweifelnde Stellung gegenüber dem neuen Apostel, der noch vor kurzem ein heftiger Verfolger der Christengemeinde gewesen, ein; Barnabas aber vermittelt die Aufnahme des Paulus bei den Jüngern, und Paulus predigt sofort auch in Jerusalem

den Namen des Herrn Jesus. In Damaskus wird er nur bedroht durch den Hass der Juden (nicht der Judenchristen was für die A. Gesch., vgl. 21, 27 ff.; 22, 22 ff.; 23, 1 ff.; 24, 1 ff.; 25, 1 ff. bezeichnend ist) und in Jerusalem durch den Hass der Hellenisten (letzteres ist so unbegreiflich, dass es ganz in der Luft hängt und nur aus dem Bestreben der A. Gesch. zu erklären ist, darzuthun, dass dem Heidenapostel auch damals schon in keiner Weise irgend eine Schwierigkeit seitens der Judenchristen in Jerusalem bereitet worden sei).

Stets ist es die Natur sagenhafter Ueberlieferung, Vermittelungen, Entwicklungsprocesse im religiösen Leben und daher auch Zeiträume, die dazu erforderlich waren, einfach zu übergehen, ja geflissentlich dieselben zu beseitigen, damit die Thatsachen, indem sie plötzlich und unvermittelt eintreten, als ein wunderbares Eingreifen Gottes erscheinen und daher umsomehr Bewunderung erregen. Das ist auch unzweifelhaft bei der Auffassung der A. Gesch. der Fall.

Steck findet nun aber den ganzen Bericht im Galaterbrief an und für sich so unwahrscheinlich, dass er nicht umhin kann, ihm die Thatsächlichkeit eines Selbstzeugnisses abzusprechen und in ihm nur eine künstliche Construction zu sehen, bei welcher die einzelnen Züge lediglich der Absicht ihr Dasein verdanken, die Selbständigkeit des Heidenapostels gegenüber den Aposteln des Judenchristentums sicher zu stellen. Die Unwahrscheinlichkeiten in dieser Partie des Galaterbriefs seien viel grösser, als die Unwahrscheinlichkeiten der Apostelgeschichte. Steck nimmt wie seine höllandischen Vorgänger den grössten Anstoss daran, dass Paulus nach seiner Bekehrung alle Erkundigungen über die Person und die Lehre, über Kreuzestod und Auferstehung Jesu Christi bei denen einzuziehen, die ihm allein über diese Dinge hätten Auskunft geben können, verschmäht haben soll. Nachdem Steck sich selbst über die Undenkbarkeit dieses Umstandes im Interesse

seiner Anschauung ausgesprochen (S. 84—94), findet er es für gut, noch Pierson's Urteil darüber mit vollster Zustimmung seinerseits anzuführen. Es lautet: „Die Mitteilung des Schreibers unseres Briefes ist unwahrscheinlich im höchsten Masse, und ist sie vom Apostel selber, dann muss sie ihn stempeln zu einem vollkommen unverlässlichen Zeugen, zum Vertreter einer bodenlosen Mystik. Dass Jemand, der ein eigenes, der sein Evangelium der Welt verkündigen will und vorher jeden Widersprechenden mit seinem Fluche treffen durfte, bestehende Quellen von Erleuchtung verschmäht und von innerlicher Erleuchtung allein Weisheit erwartet, ist schon sonderbar genug. Aber dass Jemand dieser seiner Vernachlässigung der gewöhnlichen Hülfsmittel um zu einer wohlbefestigten Ueberzeugung zu gelangen, sich noch rühmt und vor Gott bezeugt, dass er nichts gethan hat von allem dem, womit man allein hoffen kann ernstlichen Wahrheitsforschern einiges Vertrauen einzuflössen, ist sicher etwas, das wir nicht ohne jede andere Möglichkeit geprüft zu haben annehmen können hinsichtlich eines der frühesten Prediger des Christentums. Und dann liegt sicherlich zuerst die Hypothese nahe, dass eine Person, die sich so sonderbar anstellt wie der Paulus der Galater, eine Fiction eines ultrapaulinischen Christen und keine Wirklichkeit ist. An den Inhalt dieses Briefes von unserer Jugend an gewöhnt und weil die neuere Kritik uns schon seit dreissig Jahren bedeutet hat, dass dieser Brief so recht eigentlich das allerechteste ist, was man sich denken kann, laufen wir Gefahr, hier das höchst befremdliche natürlich zu finden“ (S. 94 f.).

So bestechend diese Beurteilung sich auch auf den ersten Blick ausnehmen mag, sie kann doch nicht ohne Beanstandung bleiben. Erstens beruht die Art, wie sich Pierson und Steck die Sache denken, und wie sie sie zur Darstellung bringen, auf einer Uebertreibung. Sie berücksichtigen nur

die eine Seite der Sache, die Paulus freilich mit besonderem Nachdruck hervorheben will, da er seine persönliche Unabhängigkeit von den andern Aposteln darthut, wobei er sicher die andere Seite entweder als selbstverständlich, oder als den Lesern hinreichend bekannt, voraussetzt, wie ja das in der Art brieflicher Mitteilungen liegt, die auf Vollständigkeit keinen Anspruch machen wollen. Sollen wir denn uns wirklich vorstellen, dass Paulus von Jesus Christus und dessen Lehre und Allem, was mit der durch Jesus Christus bewirkten religiösen Bewegung zusammenhing, nichts wusste? Er hat sicher, sowohl in der Zeit, da er den Gekreuzigten als Messias zu verwerfen sich genötigt sah, als damals, da er in diesem den Sohn Gottes erkannte, darüber die umfassendste Kenntnis gewinnen können und auch dieselbe wirklich gewonnen. Nur so lässt es sich erklären, dass der Schwerpunkt in dem religiösen Bewusstsein des Paulus ganz in Uebereinstimmung mit der Lehre Jesu die Idee der Gotteskindschaft ist, und wie mit dieser die andere Idee vom Reich Gottes als einem Reich der Innerlichkeit und des Geistes, der Gerechtigkeit, des Friedens und der Freude im heiligen Geist, eng verbunden ist. Die Bekehrung des Paulus ist ja nur so vorstellbar, dass, nachdem die Wahrheit und Schönheit der Lehre Jesu bereits sein Herz gewonnen hatte, nun endlich als letztes Hindernis der Anstoss des Kreuzestodes Jesu, der seiner ererbten Messiasvorstellung so durchweg, so vollständig widersprach, hinwegfiel, so dass schliesslich die innere Wahrheit, die überwältigende Macht des neuen Evangeliums und, was in seiner Seele sich mit Unwiderstehlichkeit geltend machte, der göttliche Ursprung desselben, alle Befriedigung und Beseligung, die in diesem Evangelium lag, ihn das seinem jüdischen Vollblut tief eingefleischte dogmatische Bedenken überwinden liess. Er verschaffte sich keine nachträgliche Belehrung über die Lehre Jesu, weil ihm

die völlig genügende Einsicht über dieselbe schon aufgegangen war und nach der Umwandlung seines Denkens hinsichtlich des göttlichen Ursprungs der Sendung Jesu Christi, hinsichtlich seiner Gottessohnschaft sich zur vollsten Klarheit in seinem religiösen Bewusstsein gestalten musste. Letzteres war dem Paulus die Alles entscheidende Hauptsache. Darauf ist es ihm allein angekommen.

Nun aber — und das ist das zweite, was wir zu beachten haben — ging er, nachdem er drei Jahre gebraucht, um seine neugewonnene Ueberzeugung in seinem Herzen zu bewegen, und wohl auch zu einem, ihn selbst befriedigenden Gedankensystem auszugestalten, nach Jerusalem, *ἱστορῆσαι Κηφᾶν*. Dieser Ausdruck zeigt, dass diese Reise nach Jerusalem keineswegs blos eine „Anstandsvisite“ bei Petrus und Jakobus war. Denn *ἱστορῆσαι* bedeutet geradezu das, was Pierson und Steck absichtlich vermissen, nämlich auskundschaften, recht eigentlich historische Kunde erlangen. Die historische Kunde über die Erlebnisse Jesu mit seinen Jüngern, das Geschichtliche seines Wirkens im Einzelnen, die näheren Umstände seiner Verurteilung zum Tode, seines Sterbens am Kreuz, seiner Auferstehung, dieses mag noch dem Paulus, wie wir es begreiflich finden, gefehlt haben. Er suchte den Petrus auf, um durch das, was dieser ihm darüber sagen konnte, diesen Mangel auszufüllen. Wo bleibt nun das Unwahrscheinliche und Widersinnige in dem Bericht des Galaterbriefs?

Aber freilich muss noch ein Moment hinzugedacht werden, zu welchem wir, so wie wir den Paulus kennen, mit Notwendigkeit hingeführt werden, und welches von Pierson und Steck vollständig verkannt wird. Was Paulus von Petrus in Erfahrung gebracht, ist gewiss zum grössten Teil nur Bestätigung dessen gewesen, was er schon wusste. Und auch das, was er etwa neues kennen lernte, hatte für ihn nur

untergeordnete Bedeutung. Paulus hatte nun einmal nicht den historischen Sinn, der uns Modernen eigen ist. Dieser historische Sinn, der mit Vorliebe das Werden einer Sache in ihren einzelnen Entwicklungsmomenten zu erforschen und dieselben sich objectiv zu machen sucht, ist nur für uns ein wissenschaftliches Erfordernis. Dem antiken Menschen lag solches fern. Dafür hatte er kein Verständnis und kein Bedürfnis. Wie ungeschichtlich war doch die Schriftforschung, sowohl bei Juden, als bei Alexandrinern! Wie wenig haben sie sich selber Rechenschaft darüber geben können, dass sie mit ihrer allegorischen Schriftauslegung das Geschichtliche auf religiösem Gebiet stets auf den Kopf stellten. Dazu kommt bei Paulus noch ein anderes, wohl zu berücksichtigendes Hauptmoment. Stets und zu allen Zeiten ist es das Eigentümliche genialer Geister auf dem Gebiete der Religion, dass sie sich ihr religiöses Denken in voller Selbständigkeit bilden, dass sie sich nichts Fremdes aneignen können. Das tiefste Bedürfnis ihres eigenen Innern führt sie mit innerer Notwendigkeit zu solcher selbständigen Ausgestaltung ihres religiösen Lebens, wie ihrer religiösen Begriffswelt. Das war in einem besonderen hohen Masse bei Paulus der Fall. Und davon gibt der Galaterbrief das unmittelbarste Zeugnis. Paulus hat im Galaterbrief diese Natur seiner religiösen Individualität mit derselben Kraft und Entschiedenheit ausgesprochen, wie Schleiermacher in seinen Monologen. So wenig wir berechtigt wären, die religiöse Originalität Schleiermacher's, wie dieselbe sich in den Monologen so schön, so überwältigend ausspricht, in Zweifel zu ziehen, so wenig dürfen wir das Selbstzeugnis des Paulus im Galaterbrief, in welchem er zu erkennen zu geben sich veranlasst fühlt, dass er in seinem religiösen Erkennen, in seinem Glauben seine eigenen Wege gegangen ist, verdächtigen. Wir haben vielmehr das Eigentümliche dieses religiösen Charakters anzuerkennen.

Indem Steck dieses Moment nicht zu würdigen vermag, findet er, dass die A. Gesch. in ihrer Darstellung dessen, was Paulus nach seiner Bekehrung gethan hat, eine grössere Wahrscheinlichkeit bietet. Aber ist es denn nicht mit Händen zu greifen, dass ihre Darstellung auch hier von der Tendenz geleitet ist, die Bedeutung des Paulus herabzudrücken, und jeden Unterschied zwischen ihm und den andern Aposteln zu verwischen. Wie mit einem Schlage begegnet sich Paulus in Jerusalem auf demselben Boden mit den Uraposteln, und mit leichter Mühe überwindet Barnabas alle Bedenken der letztern. Paulus steht durchaus auf demselben Niveau wie seine judenchristlichen Genossen, und das ist es, was die Darstellung der A. Gesch. Steck und Pierson so anziehend und annehmbar macht. Damit ist die originale Grösse des Paulus, seine Bedeutung als des Heidenapostels für die Entwicklung des Christentums in der ältesten Zeit seines Bestandes so sehr herabgedrückt, dass das Eigentümliche des Heidenchristentums nun freilich nicht mehr auf ihn, auf die geniale Kraft dieser Persönlichkeit zurückgeführt zu werden braucht, sondern seinen Erklärungsgrund zu suchen hat in der treibenden Macht der Verhältnisse, in dem Einfluss, den die Philosophie der hellenischen Welt auf das Christentum und das christliche Denken geübt hat.

Sehr schwer denkbar ist es nun aber auch, wie der Bericht im Galaterbrief aus dem der A. Gesch. hat gemacht werden können, während in dem letzteren nur das weggefallen ist, was dem Verfasser bei den ihn leitenden Tendenzen nicht passte: die Unabhängigkeit des Paulus von den judenchristlichen Aposteln und die Zeitbestimmungen, welche das allmähliche Ausreifen seines religiösen Bewusstseins voraussetzen. Das Wenige und Dürftige aber, was der Verfasser der A. Gesch. über die Zeit nach der Bekehrung des Paulus erzählt, hat er aus keiner anderen Quelle als aus dem Gala-

terbrief geschöpft. Dass Paulus nach Jerusalem gegangen A. Gesch. 9, 26 ist aus Gal. 1, 18 und dass er nach Tarsus gezogen A. Gesch. 9, 30 aus Gal. 1, 21 hervorgegangen. Wenn ferner A. Gesch. 15, 23. 41 die Gemeinden in Syrien und Cilicien erwähnt werden, so hat der Verfasser die Kenntnis von diesen Gemeinden nur aus Gal. 1, 21 erhalten. Die Gemeinden in Judäa Gal. 1, 22 kommen A. Gesch. 8, 1 und 9, 31 zur Verwendung, wenn wir auch nicht anstehen einzuräumen, dass die Bemerkung Gal. 1, 22 „Paulus sei den christlichen Gemeinden in Judäa von Angesicht unbekannt gewesen“ befremdlich ist. Wir sehen aber darin keine Schwierigkeit, diese Worte in dem Sinne zu verstehen, dass Paulus als Apostel den christlichen Gemeinden in Judäa unbekannt blieb, dort eine apostolische Thätigkeit nicht ausübte. Gal. 1, 13. 23 ist so sehr die Grundlage von A. Gesch. 9, 21, dass sogar der Ausdruck προφθεῖν aus der Galaterstelle herübergenommen ist, und Gal. 1, 24 ist die Bemerkung, welche dem Verfasser der A. Gesch. die Unterlage gegeben hat zu seinem Bemühen, den Paulus in das freundlichste Verhältnis zu den Uraposteln zu setzen.

---

3. Der Apostelconvent.

Keinem Zweifel kann es unterliegen, dass, was Gal. 2, 1—10 von der Reise des Paulus mit Barnabas nach Jerusalem und von den dort mit Petrus, Jakobus und Johannes geführten Verhandlungen berichtet wird, dasselbe Ereignis ist, welches die A. Gesch. Kap. 15 erzählt. Die Art, wie die A. Gesch. diese Erzählung mitteilt, ist überaus bezeichnend für den Tendenzcharakter dieses Geschichtswerks. Wie bei der Stephanusepisode die Bemühung wahrzunehmen ist, dem Zwiespalt, der in der Christengemeinde zu Jerusalem zwischen den ein-

geborenen und hellenistischen Juden ausgebrochen war, jegliche principielle Bedeutung zu nehmen und denselben auf eine praktische Frage zurückzuführen, 6, 1, was aber mit dem ferneren Verlauf der Erzählung 6, 11—14 in Widerspruch steht, so wird hier der principielle Gegensatz zwischen Paulus und den Uraposteln zwar gestreift, aber schliesslich nur die erlangte Einmütigkeit zwischen beiden Teilen mit aller Geflissentlichkeit hervorgehoben. Wie sehr nun auch die Apostelgeschichte sich bemüht, die Verständigung zwischen Paulus und den Uraposteln als eine vollständige und nachhaltige darzustellen, unwillkürlich muss sie doch, indem sie sich dieser Erzählung zuwendet 15, 1, den Zwiespalt des Urchristentums aufdecken, und auch dieses, dass es sich in diesem Zwiespalt um die Geltung des A. T. l. Gesetzes, um die Beschneidung gehandelt hat. Zwar wird nicht ausdrücklich gesagt, dass Paulus in seinem Evangelium die Beschneidung und damit unzweifelhaft den ceremonialen Inhalt des Gesetzes beseitigt habe, aber das ist doch hier die selbstverständliche Voraussetzung. Nach A. Gesch. 15, 1 steht, selbst wenn wir den Galaterbrief nicht hätten, die Thatsache fest, dass Paulus gelehrt habe, dass man an dem christlichen Heile auch ohne Beschneidung teilnehmen könne, dass er das Evangelium für die Heiden von der Geltung des Gesetzes befreit habe. Durch A. Gesch. 15, 1 ist es vollständig sicher gestellt, dass der wesentliche Inhalt des Galaterbriefs schon dem ersten Jahrh. nicht fremd gewesen sein kann. A. Gesch. 15, 1 setzt geradezu denselben Zwiespalt voraus, der im Galaterbrief zu seinem Ausdruck kommt. Auch Steck wird es nach A. Gesch. 15, 1 nicht in Abrede stellen wollen, dass über die Geltung des Gesetzes zwischen Paulus und den Uraposteln schwerwiegende Differenzen obwalteten; nur wird er es nicht zugeben, dass dieser Gegensatz thatsächlich so durchgreifend gewesen

ist, wie wir es aus dem Galaterbrief ersehen. Wer wird denn aber dass Mass dieses Gegensatzes ermessen wollen, wenn der Galaterbrief als Urkunde dafür nicht in Betracht kommen soll?

Wenn überhaupt der Verfasser der A. Gesch. es nicht unterlassen konnte, diesen durch Paulus veranlassten principiellen Gegensatz in seiner Geschichte des Urchristentums zu erwähnen, — nach der ganzen Anlage seines Geschichtswerks wäre es am angemessensten gewesen, diese Sache einfach zuzudecken, — so war er durch die Tradition unabweislich genötigt auf diesen Zwiespalt einzugehen, und diese Tradition wird sich, wie für ihn selbst, so für die Kirche seiner Zeit nur durch das Vorhandensein des Galaterbriefs befestigt haben. Freilich hat er die ganze Sache in so geschickter Weise behandelt, dass sie nun, wie sie sich ausnimmt, nur zur Förderung der unionistischen Tendenz des ganzen Schriftwerks dient.

Im Grossen und Ganzen stimmt die Erzählung A. Gesch. 15 mit dem, was Paulus Gal. 2, 1—10 über seinen damaligen Aufenthalt in Jerusalem schreibt, überein. In beiden Berichten ist die Veranlassung der Reise dieselbe, nämlich die Frage: ob die bekehrten Heiden verpflichtet seien, das ganze mosaische Gesetz, auch das Ceremonialgesetz, zu halten, ob die Heiden durch die Beschneidung zuvor in die Genossenschaft des jüdischen Volkes aufgenommen werden sollen, um an dem christlichen Heile teilnehmen zu können. Nach beiden Berichten kommt es zu einer Verständigung zwischen Paulus und den Aposteln in Jerusalem: diese erkennen nicht nur die Heidenmission des Paulus ausdrücklich an, sondern gewähren ihm auch, was sie nicht hindern können, dass er die Heiden nicht unter das Joch des Gesetzes zu bringen habe, vielmehr das Evangelium ohne das Gesetz verkündigen möge. In Einzelheiten aber weicht der Bericht der A. Gesch.

nicht unbedeutend von der Darstellung des Paulus Gal. 2, 1—10 ab. Nach Gal. 2, 2 geht Paulus nach Jerusalem aus eigenem Antrieb, „gemäss einer Offenbarung“, nach A. Gesch. 15, 2 auf Beschluss und Anordnung der Gemeinde zu Antiochien. Nach Gal. 2 kam es nur zu einer persönlichen Besprechung und einem Uebereinkommen zwischen Paulus und Jakobus, Johannes und Petrus, in der A. Gesch. ist dagegen von einer öffentlichen Verhandlung die Rede, die zu einem förmlichen Gemeindebeschluss führt: das Ganze bekommt den Anstrich einer feierlichen Synode. Nach Gal. 2 hat es dem Paulus Mühe gekostet, die „hochangesehenen“ Apostel selbst zur Anerkennung seiner Grundsätze zu führen; nach A. Gesch. 15 stellen sich Petrus und Jakobus von vornherein auf die Seite des Paulus, sind mit ihm völlig einig und verteidigen dessen Grundsätze gegen gläubig gewordene Pharisäer, die den Heiden die Beschneidung aufladen wollten. A. Gesch. 15 verschweigt die Anwesenheit des nicht beschnittenen Heiden Titus in Jerusalem, wiewohl auch hier die Frage nach der Beschneidung der Heiden im Vordergrunde der Verhandlung steht, während Paulus Gal. 2, 3 das grösste Gewicht darauf legt, dass er den unbeschnittenen Titus mitgenommen, und um der Wahrheit des Evangeliums willen dessen Nichtbeschneidung errungen hat, was mit A. Gesch. 16, 3 nicht in Einklang zu bringen ist. Nach Gal. 2 kommt es bei der Verständigung zu einer vollständigen Teilung zwischen Paulus und den Aposteln: diese sollten lediglich die Apostel der Juden sein und bleiben, wogegen sich Paulus das Evangelium unter den Heiden vorbehielt; während die A. Gesch. von einer Teilung nichts weiss, vielmehr recht eigentlich Petrus als den Anfänger der Heidenmission 15, 7. vgl. mit Kap. 10, 1—11, 18 darstellt. Nach Gal. 2 ist die erreichte Verständigung eine gegenseitige brüderliche Anerkennung und wird mit einem Handschlag besiegelt; nach A. Gesch. 15

fassen die Apostel in Jerusalem unter Mitwirkung des heiligen Geistes einen Beschluss, welcher der gesamten bekehrten Heidenwelt zur Nachachtung schriftlich mitgeteilt wird 16, 4, in der Erwartung, dass die Heidenkirche sich selbstverständlich der Autorität der Mutterkirche in Jerusalem zu fügen hat. In diesem förmlichen Dekret, welches die Befreiung der Heidenchristen vom Gesetz sanctionirt, wird doch denselben die Enthaltung von den heidnischen Greueln: Götzenopfer, Hurerei, Genuss von Erstücktem und von Blut geboten. Von solchem Beschluss weiss der Galaterbrief nichts, und eine solche Autorität hat Paulus nie und nimmer anerkannt.

Den Bericht im Gal. 2, 1—10 findet Steck in hohem Grade verworren und unverständlich. Aus dem Galaterbrief wissen wir nichts von den vorbereitenden Ereignissen in Antiochien und erfahren nicht einmal, dass Paulus damals in Antiochien war. In dieser Beziehung sind wir auf den Bericht der A. Gesch. angewiesen. Nur aus diesem lasse es sich ferner entnehmen, warum Paulus die Besorgnis hegte *μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον*, dass es sich um die Beschneidung handelte und dass Leute von Jerusalem herabgekommen waren, um die Forderung der Beschneidung aufzustellen, *κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν*, das, für sich allein genommen, fast nicht zu verstehen sei.

Allerdings fehlt Antiochien Gal. 2, 1—10 und wird erst V. 11 genannt, so dass wir aus dem Galaterbrief es nicht erfahren, dass die *παρείσακτοι ψευδάδελφοι* aus Jerusalem gerade nach Antiochien gekommen seien und dass Paulus von dort aus sich nach Jerusalem begeben habe. Wenn wir Gal. 2, 1 ohne Rücksicht auf die A. Gesch. lesen, so müssen wir die Sache vielmehr so nehmen, dass die „Lügenbrüder“ schon damals überhaupt in seine Wirksamkeit eingriffen, die nach Gal. 1, 21 in Syrien und Cilicien begonnen und, wie notwendig geschlossen werden muss, innerhalb der vierzehn

Jahre sich weiter ausgebreitet hatte. In diese örtlich hier nicht genau bezeichnete Wirksamkeit waren gegen das Ende dieses Zeitraums die judenchristlichen Gegner gekommen um, wie Paulus sehr bezeichnend sagt, *κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν*. Antiochien wird allerdings der Mittelpunkt dieser Wirksamkeit gewesen sein und es ist schon aus Gal. 2, 11 der Schluss naheliegend, dass, wie der Streitfall mit Petrus in Antiochien sich zugetragen hat, Paulus auch höchst wahrscheinlich vor seinem Aufenthalt in Jerusalem am meisten in Antiochien thätig gewesen ist. Aber nicht blos in Antiochien, sondern auch anderwärts werden die Gesetzeifrigen aus Jerusalem ihm hindernd in den Weg getreten sein. Mehr brauchen wir aus Gal. 2, 1 ff. nicht zu erfahren, um uns Ursache (*παρείσακτοι ψευδάδελφοι παρεισῆλθον*) und Zweck (*μήπως εἰς κενὸν τρέχω*) seiner Reise nach Jerusalem vorstellig machen zu können.

Dass es sich aber bei der damaligen Streitfrage um die Beschneidung handelte, ist doch hier eine ganz selbstverständliche Sache. Was damals die Uebereifrigen in Jerusalem verlangten und wie sie damals die Freiheit in Christus Jesus, die Inhalt und Ziel des Evangeliums war, das Paulus unter den Heiden verkündigte, verdächtigten, war ja das Vorspiel des Kampfes, den dieselben Gegner in Galatien herbeiführten und der den Paulus genötigt hat den Brief an die Galater zu schreiben. Und der ganze Galaterbrief ist gegen die Forderung der Beschneidung und auch gegen dieselben Gegner gerichtet, mit welchen er es in der Zeit, auf welche Gal. 2, 1 zurücksieht, zu thun hatte. Nur durch den engen Zusammenhang des damaligen Streits mit der Verwirrung, welche die Gegner in Galatien anrichteten, konnte Paulus sich veranlasst sehen, in diesem Brief auf den damaligen Streit, auf die damaligen Verhandlungen in Jerusalem und auf das was weiter folgte, zurückzukommen. Wie die Galater es wissen mussten,

dass lediglich die Frage nach der Beschneidung ihn Gal. 2, 1 nach Jerusalem geführt hat, so kann der ganze Inhalt des Galaterbriefs auch für uns darüber keinen Zweifel aufkommen lassen. Es ist also nicht erforderlich anzunehmen, dass Gal. 2, 1 ff. in Abhängigkeit von A. Gesch. 15, 1 ff. geschrieben worden ist.

Dass die Sätze in Gal. 2, 3—6, wie sie offenbar in grosser Bewegtheit des Gemüts geschrieben sind, syntaktisch sehr viel zu wünschen übrig lassen und den Auslegern Schwierigkeiten bereiten, steht ausser Frage. Dieser Umstand aber darf doch nicht zu der Schlussfolgerung führen, dass ein im 2. Jahrh. schreibender Pauliner im Interesse, ein idealisirtes Paulusbild zu geben und in diesem Bilde den Antinomismus auf die Spitze zu treiben, also bei dieser nach Art und Natur rein künstlichen Arbeit, wo nur die ruhigste Erwägung vorauszusetzen ist, dieses „Ungetüm von Satz“ aufs Papier geworfen hätte. Der Bericht der A. Gesch. ist allerdings viel klarer und durchsichtiger und gibt, ohne dass es nötig ist sich den Zusammenhang erst mühsam zurechtzulegen, rein durch sich selbst ein anschauliches, wohl abgerundetes Bild der Sachlage, während der Galaterbrief nur in Eile hingeschriebene abgebrochene Andeutungen gibt. Seit wann gilt denn aber in der Kritik der Kanon, dass der abgerundete, abgeglättete Bericht, der deshalb keine Schwierigkeiten des Verständnisses, keine Lücken darbietet, den Anspruch des Ursprünglichen erheben kann?

Steck findet aber noch weiter, dass wo zwischen A. Gesch. und Galaterbrief ein Widerspruch in diesem Stück stattfindet, der Bericht der A. Gesch. den Vorzug innerer Wahrscheinlichkeit verdient, im Galaterbrief dagegen die Bemühung zu erkennen ist, absichtlich eine der A. Gesch. entgegengesetzte Darstellung zu geben, welche den Paulus in dem Lichte er-

scheinen lassen will, das durch die Tendenz des Galaterbriefs geboten ist. Zu diesem Zweck macht Steck insbesondere geltend: „In A. Gesch. haben wir eine Verhandlung, die der Frage wirklich eine Lösung gibt, und zwar eine solche, die wir wenigstens im nachapostolischen Zeitalter überall in Kraft bestehen sehen, da die vier Enthaltungen, die hier genannt werden, in der That mit wenigen Ausnahmen später die christliche Sitte regeln. Es ist ein wirklicher Vertrag, der jedem Teil Rechte und Pflichten zuscheidet, der Hand und Fuss hat und dem vorhandenen Bedürfnis entspricht. Im Galaterbrief haben wir einen Compromiss über eine Frage, die nur das Missionsgebiet der Apostel betrifft, dagegen gar keine Anweisung für das fernere Zusammenleben der Heiden- und Judenchristen, das doch nach dem Eingang des Berichtes selbst damals in Frage gekommen war. So heroisch nun die Rolle ist, die da dem Paulus angewiesen wird, so durch und durch unpraktisch ist sie auch, und wir müssen uns fragen, ob nicht die Erzählung der A. Gesch. doch der geschichtlichen Wahrheit etwas näher steht. Entscheiden wir uns für die letztere, so ist dann der Paulus des Galaterbriefs eben eine Idealisirung von späterer Hand, und dann erklärt es sich, warum er zur übrigen Geschichte so wenig passen will". (S. 106 f.).

Vielmehr ist die Sache so aufzufassen, dass der Galaterbrief, der selbst aus dem Kampf um die Beschneidung hervorgegangen ist, zwar von einem Versuch einer Lösung des vorhandenen Zwiespalts redet, so dass der Apostel damals der Meinung war, wirklich eine Verständigung mit den andern Aposteln und so eine Lösung zustandegebracht zu haben, dass aber, wie die Dinge nun einmal lagen und wie es sich beim Conflict mit Petrus in Antiochien zeigte, wo die für das Gesetz eifernden Judenchristen von Jerusalem im Hintergrunde standen, es damals noch nicht zu einer befriedigen-

den Lösung hat kommen können. Paulus hat das Seinige vollständig gethan, um eine Verständigung anzubahnen; seine Bemühungen scheiterten aber an dem zähen Widerstande, den er gefunden. Das ist es, was er im Galaterbrief in dieser Angelegenheit mit bewegtem Gemüte kund gibt.

Die A. Gesch. gibt eine vollständige, befriedigende Lösung, scheinbar eine solche, die schon zwischen Paulus und den Uraposteln stattgefunden haben soll, thatsächlich aber doch nur die Lösung, zu welcher es in der Kirche am Anfang des 2 Jahrh. durch die zwingende Macht der Verhältnisse allmählich von selbst gekommen war. Die A. Gesch. hat, was sie in ihrer Gegenwart vorfand, in die Zeit des Paulus, in die Zeit des Kampfes, da das beginnende Heidenchristentum sich den Ansprüchen des Judaismus zu erwehren hatte, zurückverlegt. Diese Lösung lässt sich in den Grundsatz zusammenfassen: Freiheit vom Ceremonialgesetz, also auch Wegfall der Beschneidung, aber Beibehaltung der sogenannten Noachischen Gebote für die grosse, damals schon im römischen Reich weitverbreitete Heidenkirche. Die Frage nach der Geltung der Beschneidung, wie sie im Galaterbrief mit grösstem Eifer verhandelt wird, kann garnicht als brennende Frage des 2 Jahrh. angesehen werden. Sie bildete den innern Kampf, der in aller Heftigkeit das Urchristentum bewegte, und davon gibt der Galaterbrief das urkundliche Zeugnis.

Als eine Schwierigkeit für unsere Auffassung des Galaterbriefs macht Steck S. 108 die Erwähnung der Collectensache 2, 10 geltend. „Was wir sonst in dieser Sache hören, fällt nach unserem Briefe, wenigstens wenn man denselben als den ersten der Hauptbriefe, wie gewöhnlich geschieht, ansetzt. 1 Kor. 16, 1 wird erst erwähnt, dass Paulus die Collecte in den Gemeinden Galatiens angeordnet habe, 2 Kor.

8—9 ist gleichfalls bloss von Sammeln die Rede, Röm. 16, 25 ff. erst ist die Collecte fertig und Paulus im Begriff, ihren Ertrag nach Jerusalem hinaufzubringen. Also ist aus den übrigen paulinischen Briefen von der Erfüllung dieses Versprechens innerhalb der hier angegebenen Frist nichts bekannt". Die Schwierigkeit ist aber doch nicht unüberwindlich. Die Erwähnung setzt nicht die Vollendung der Collectensache voraus, nicht dass Paulus bereits eine Collecte nach Jerusalem gebracht oder gesandt hat; allerdings aber setzt Gal. 2, 10 voraus, dass Paulus die Collectensache bereits sowohl in Korinth als in Galatien angeregt habe. Wir können aber nicht wissen, wann dieses geschehen sei [1]). Die Thatsache aber, dass Paulus die Sammlung dieser Beisteuer für die bedürftigen Brüder seines Volkes sich hat angelegen sein lassen, muss als ein für die Steck'sche Hypothese sehr ungünstiges Moment in's Gewicht fallen. Nur der Paulus, wie er leibte und lebte, konnte das lebhafte Interesse haben, durch diese Collectensache das Band der Gemeinschaft mit den Judenchristen in Jerusalem trotz aller dogmatischen Differenzen zu erhalten. Wie er, um in seinem Lebensberuf als Heidenapostel nicht vergeblich gearbeitet zu haben 2, 2 nach Jerusalem ging, um dort von den Uraposteln für sein Evangelium die Anerkennung zu erlangen, so ist es ihm darum zu thun gewesen, eine Gemeinschaft des Geistes und der Liebe zwischen seinen Gemeinden und den Brüdern in Judäa zu pflegen. Wäre dieses Band völlig zerschnitten worden durch den dogmatischen Zwiespalt, dann wäre in der Menschenwelt „Christus geteilt", dann gäbe es nicht einen Christusglauben in der jüdischen und heidnischen Welt. Das konnte der Jude Pau-

---

[1]) Man vergleiche meine im 6. Kap. gegebene Vermutung über die Abfassung des Galaterbriefs in einer spätern Zeit als gewöhnlich angenommen wird, was auch der Erklärlichkeit der Bemerkung Gal. 2, 10 zugutekommt.

lus nicht ertragen und darum unterzog er sich allen Mühen, allen Beschwerden, aller in seinen Gemeinden aufkommenden üblen Nachrede, um dieses Collectenwerk zu betreiben. Es ist ein rührender Zug der Liebe, dass derselbe Paulus, der in der bekannten Heftigkeit seine judaistischen Gegner bekämpfte, es doch nicht unterliess, es sich hat sauer werden lassen, diese Collecte aufzutreiben. Der Schein des Widersprechenden erhebt es zu einer Undenkbarkeit, dass dieser Zug dem im zweiten Jahrhundert gemachten Paulusbilde angehängt worden sei. Welche Bedeutung sollte das für das zweite Jahrhundert haben [1])?

Wenn Paulus im Anfange des Berichts Gal. 2, 1—10 den Endzweck seiner Reize mit den Worten angibt: *μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον*, „damit ich nicht etwa vergeblich liefe oder gelaufen wäre“, und am Schlusse bemerkt, dass er den grössten Eifer in der Collectensache bewiesen habe, so dienen diese beiden Stücke zu gegenseitiger Beleuchtung. Ihm schien das Werk seines Lebens nur dann gesichert zu sein, wenn es ihm gelingen sollte, für seine Gemeindestiftungen die Zustimmung der Apostel in Jerusalem zu gewinnen. Und obgleich er sich selbst sagen musste, dass dieses ersehnte Ziel, wie der weitere Verlauf seiner Beziehungen zu Jerusalem es zeigte, nicht erreicht worden ist, so sollte doch wenigstens die in seinen Gemeinden gesammelte Collecte ein Mittel sein, die Verbindung mit den Gläubigen in Judäa zu erhalten. In beiden

---

[1]) Wo die Apostelgeschichte von dieser Collecte Erwähnung thut Kap. 11, 28 ff., setzt sie dieselbe zu früh an, verschweigt sie aber bei der sehr ausführlichen Erzählung der letzten Reise des Paulus nach Jerusalem 20, 1—21, 16, obgleich nach den Angaben der Paulusbriefe diese Collecte der eigentliche Zweck dieser Reise gewesen ist. Der Verfasser konnte nur durch die Paulusbriefe von der Thatsache dieser Collecte etwas wissen, er hat es aber für gut befunden, in seinem Geschichtswerk willkürlich über sie zu verfügen. (vgl. Zeller. A. Gesch. S. 267 f. Overbeck. A. Gesch. S. 120 und 178.)

Fällen dasselbe Interesse, das die Seele des Heidenapostels bewegte, hier und dort eingegeben sowohl durch die natürliche Liebe seines Herzens zu seinem Volk (vgl. Röm. 9, 1—5), als auch durch die Erwägung seiner Ueberzeugung, dass, obwohl die Judenchristen in ihrer Verblendung seinem Evangelium widerstrebten, doch der Christusglaube die Aufgabe habe Juden und Heiden zusammenzuschliessen. Auch der Römerbrief ist in seinem ganzen Inhalt der sprechendste Beweis dafür, dass er an der Erfüllung dieser Aufgabe, an der Verwirklichung dieses Zieles nicht verzweifelte. Dieses Interesse können wir uns nur bei dem wirklichen Paulus erklären. Es ist unerklärlich in dem künstlich hergestellten Paulusbilde des zweiten Jahrhunderts.

---

4. Der Conflict in Antiochien.

Das in Gal. 2, 11 ff. Berichtete ist allerdings im höchsten Grade auffallend. Es ist begreiflich, dass diese Erzählung für sehr unwahrscheinlich gehalten wird, und dass Zweifel an der Thatsächlichkeit des Erzählten aufkommen. Dieser Bericht hat auch immer in der Nachwelt einen peinlichen Eindruck gemacht. Man suchte stets den so unumwunden blosgelegten Streitfall in seiner Bedeutung irgendwie abzuschwächen. Eigentlich hat man ihn Jahrhunderte lang totgeschwiegen, weil man sich in die Thatsache nicht hat finden können, dass zwei Apostel zu einem so tief greifenden Zerwürfnis haben kommen können. Erst Ferdinand Christian Baur hat die ganze und volle Bedeutung dieses Ereignisses erkannt und in demselben den geschichtlichen Erklärungsgrund dafür gesehen, dass in der ältesten Zeit des Christentums zwischen Heidenchristen und Judenchristen eine tiefe Kluft sich öffnete, welche die beiden Strömungen des neuerwachten religiösen Lebens auseinanderhielt, die zwar eine Einheit in dem Namen

Jesu Christi hatten, aber doch innerlich getrennt nebeneinander bestanden. Der heftige Kampf zwischen diesen beiden Strömungen bildet die innere Geschichte des Christentums in der ersten Zeit seines Bestandes, und die Originalität des paulinischen Evangeliums hat zu diesem Kampfe den Anstoss gegeben. Gerade diese Folgerungen werden aber neustens bestritten, in Zweifel gezogen, und der Kampf, der nach den Paulusbriefen, wenn sie echt sind, dem ersten Jahrhundert angehört, in einer, wie es nicht anderes sein kann, modifizirten Gestalt, in das zweite Jahrhundert verlegt.

Zuvörderst müssen wir nun aber sagen, dass das in Gal. 2, 11 ff. Berichtete der Art ist, dass es doch nicht ohne weiteres als eine Unmöglichkeit auszuschliessen ist. Gar oft ist in Zeiten gewaltiger Bewegung der Geister und Gemüter das Auffallendste Wirklichkeit gewesen. Dann sind aber auch aus solchen auffallenden Ursachen entsprechende Wirkungen hervorgegangen.

Wie wir auch den Galaterbrief mit seinem geschichtlichen Eingang auffassen mögen, sei es, dass wir diesen Eingang als eine Pauluslegende des zweiten Jahrhunderts ansehen, in welcher die Paulusschule dieser Zeit sich das Bild des Heidenapostels nach ihren Bedürfnissen zurechtgelegt hätte, sei es, dass wir Paulus selbst diesen Bericht an seine Galater schreiben lassen: wir haben im Zusammenhange des Galaterbriefs den Conflict in Antiochien Gal. 2, 11 ff. als das Ziel zu beurteilen, auf welches der historische Eingang des Galaterbriefs hinauslaufen soll. In dem historischen Teil des Galaterbriefs ruht auf diesem Bericht der Schwerpunkt und er ist auch zugleich die logische Grundlage, auf welcher der weitere dogmatische Teil des Briefs sich erbaut. Alles bis Gal. 2, 11 Erzählte: Die Andeutungen über die Art und Weise, wie Paulus zu seiner neugewonnenen Ueberzeugung gekommen ist, die Bemerkungen darüber, wie er vierzehn Jahre lang seine eigenen Wege gegangen ist, ohne sich um

die Urapostel zu kümmern, die Darstellung des beiderseitigen Verhaltens in Jerusalem, als es sich darum handelte, eine Einigung zwischen den beiden gesonderten Teilen zustande zu bringen, sind nur als die unerlässlichen Vorstufen vorgeführt worden, um den in Antiochien ausgebrochenen Zwiespalt in seinem hellen Licht und in seinen weitreichenden Folgen zu zeigen. Die Erzählung Gal. 2, 11 ff. soll auch nicht etwa nur dazu dienen, den Galatern zu zeigen, dass Paulus es für gut befunden hat, nachdem er den Petrus zurechtgewiesen, ohne irgendwelche Rücksichtnahme auf die „Säulen“ in Jerusalem, die Folgerungen seines Evangeliums von der Gnade Gottes in Christus, von der Gerechtigkeit allein aus dem Glauben, für das religiöse Leben zu ziehen; diese Erzählung soll auch den Erklärungsgrund aufzeigen für das Verhalten der mit den Uraposteln zusammenhängenden Judaisten gegen die Lehren und die Person des Heidenapostels, gegen welche dieser seinen Brief richtet.

Wie aus dem übrigen Inhalt des Galaterbriefs zu ersehen ist, hatten sich die Judaisten Galatien als den Boden ausersehen, auf welchem sie in leidenschaftlichem Eifer gegen Paulus und seine Lehre vorgingen. Sie suchten dort seine Wirksamkeit zu zerstören. Diese Thatsache war die Veranlassung des Galaterbriefs. Da war es denn dem Briefschreiber nicht nur ein persönliches Bedürfnis, sondern es stellte sich ihm als eine durch die Verhältnisse gebotene Notwendigkeit heraus, die Galater hinzuweisen auf den Ursprung der gegen ihn, den Heidenapostel, gerichteten gehässigen Angriffe der Judaisten. Mochten diese den Paulus in den Augen der Galater darstellen als einen solchen, der in seiner Lehre von der Gerechtigkeit allein aus dem Glauben, abgesehen von des Gesetzes Werken, den heiligen israelitischen Ueberlieferungen untreu geworden sei, so soll die Hinweisung auf den Conflict in Antiochien den Galatern zeigen, dass Paulus und Petrus

einst, von dem freimachenden Geiste Jesu Christi geleitet, darin einig waren, dass das Gesetz mit dem Zwange der Beschneidung, mit der Gebundenheit an die Speisegebote den Heiden nicht aufgenötigt werden dürfe, ja sogar dass auf dem Grunde dieser Freiheit von dem Joche des Gesetzes eine Gemeinschaft des Glaubens, des religiösen Lebens und Wandels zwischen Juden und Heiden, die bis zum gemeinsamen Essen sich erstreckte, sich bereits verwirklicht hatte; dass aber Petrus von dieser seiner bessern Ueberzeugung abgefallen war, und die übrigen Juden mit Barnabas in dieselbe Heuchelei, der er sich in den Augen des Paulus schuldig gemacht, mit fortgerissen hatte. Petrus ist ein anderer geworden als er früher war, — das ist es, was aus dem Bericht über den Streitfall in Antiochien hervorgehen soll. Und dieser Streitfall ist der grundlegende Anfang geworden zu der Verwirrung, welche die Judaisten in Galatien anrichteten und die den Apostel zur Abfassung seines Schreibens nötigte. Daher konnte er es nicht unterlassen, den Galatern diesen Bericht zu geben. Sie sollten aus demselben den Schluss ziehen können, dass interthat die verhängnisvolle Stunde in Antiochien das Schicksal des Judenchristentums entschieden hat, sofern dieses von nun an sich von der Freiheit des Evangeliums entfernte und sich im Widerspruch mit dem neugewonnenen Glauben auf das väterliche Gesetz versteifte.

Nach dieser Darlegung des Sachverhalts, aus welcher die enge Zusammengehörigkeit zwischen dem historischen Eingang und dem dogmatischen Teil des Briefes sich von selbst ergibt, muss uns die Ansicht, dass der historische Eingang des Galaterbriefs eine tendenziöse Dichtung sei, als eine überaus künstliche und gewagte Hypothese erscheinen, deren Haltbarkeit mit den grössten Schwierigkeiten verbunden ist, und die keineswegs dazu angethan ist, die Entstehung des Galaterbriefs und der andern Paulinen erst im zweiten Jahrhundert

wirklich zu erklären. Nehmen wir den Streitfall in Antiochien, wie er Gal. 2, 11 ff. erzählt ist, als wirkliche Thatsache an, so erbaut sich uns auf dieser Grundlage die weitere geschichtliche Entwicklung des christlichen Glaubens und Lebens, wie dieselbe aus den Urkunden des neuen Testaments sich ergibt, in durchaus begreiflicher Folgerichtigkeit.

Nicht gewürdigt wird im Zusammenhang des Galaterbriefs der Bericht über den Streitfall in Antiochien, wenn man diesen Bericht auf Gal. 2, 11—14 beschränkt und das darauf folgende 15—21 mehr oder weniger an die Galater gerichtet sein lässt, als eine Auslassung des Briefschreibers, welche dieser an die Erzählung nur lose anknüpft, als sei sie nur eben durch dieselbe veranlasst. Steck hält es in seinem Interesse für angezeigt, sich dieser Auffassung der Stelle anzuschliessen. „Die grosse Mannigfaltigkeit der Ansichten bei einer an und für sich so einfachen Sache gibt zu denken. Einerseits ist allerdings der Abschnitt geradezu ein dogmatisches Programm, zu dem sich das folgende von 3, 1 an wie die Ausführung verhält, und es ist schwer zu denken, dass Paulus mit diesen Worten zu Petrus wirklich sollte gesprochen haben, wie ja denn auch die historische Situation gänzlich fallen gelassen wird und wir keinen Bericht darüber erhalten, wie Petrus diese Zurechtweisung aufgenommen habe und was weiter erfolgt sei. Andererseits ist V. 14 unbestritten an Petrus gerichtet, und es folgt keine Formel in Weiterem, die diese Vorstellung nun ausschlösse bis zu der Anrede 3, 1 *ὦ ἀνόητοι Γαλάται*. Auch kann man mit einigem guten Willen in v. 18 und namentlich in v. 19 wieder eine bestimmte Beziehung auf den Ausgangspunkt, den Conflict in Antiochien, erkennen und das *παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω* auf Petrus beziehen, der inderthat das gethan hat, was vorangeht: *ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ*, indem er zuerst gesetzesfrei lebte, dann aber die gesetzliche Schranke wieder aufrichtete. In diesem ungefähren

Gleichgewicht der Gründe und Gegengründe kann der von Usteri eingeschlagene Mittelweg immer noch am besten befriedigen, dass Paulus hier „durch die theoretische Erörterung der Principien, die ihn ganz erfüllen, in seiner Lebhaftigkeit von dem historischen Anknüpfungspunkt abgeführt worden ist und denselben am Ende ganz vergessen zu haben scheint“ (Steck a. a. O. S. 66).

Im Sinne des Briefschreibers soll ohne allen Zweifel die ganze Ausführung V. 14—21 als die gegen Petrus in der damaligen Situation gerichtete Rede angesehen werden. Sollte nun nicht etwa Paulus selbst, sondern ein Späterer im Namen des Paulus dieses Stück geschrieben haben, so hätte es wohl leicht geschehen können, dass er diese Ausführung unter Voraussetzung der vorgebrachten Situation begonnen, aber im Folgenden je mehr und mehr diese Voraussetzung fallen gelassen habe. Er wäre damit aus der angenommenen Rolle gefallen und hätte selbst verraten, dass die Erzählung von ihm ersonnen sei und einer geschichtlichen Grundlage entbehre. Gegen diese Schlussfolgerung wäre nicht wohl etwas einzuwenden. Wenn es sich nun aber erweisen lässt, dass diese Rede in ihrem ganzen Umfange und in all ihren einzelnen Teilen dieser Situation völlig entspricht, ja dass sie aufs beste dazu dient, diese Situation in das hellste Licht zu stellen, dann müssen wir dadurch die vollste Zuversicht gewinnen, dass diese Situation nicht eine vom Briefschreiber künstlich gemachte, dass sie vielmehr eine wirkliche, eine geschichtliche Thatsache ist.

Gerade die unleugbaren Schwierigkeiten des Ausdrucks, die in dem Abschnitt Gal. 2, 15—21 oft wiederkehren, erhalten bei der Annahme, dass der wirkliche Paulus an den wirklichen Petrus diese Worte gerichtet haben will, und dass er sich bemüht, die damals gesprochenen Worte in reproducirender Kürze wiederzugeben, eine für das Verständnis durchaus befriedigende Lösung. V. 15 und 16 stellt sich mit den Worten

ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί auf den jüdischen Standpunkt, den Petrus damals einnahm, sofern er trotz seines Glaubens an Jesus Christus und trotzdem er als Jude bereit war *ἐθνικῶς καὶ οὐχ ἰουδαϊκῶς ζῆν*, dennoch Jude bleiben wollte. Er ist als Jude nicht ein *ἁμαρτωλός* wie die Heiden es für das jüdische Bewusstsein waren. Er ist aber zu der Einsicht gekommen (*εἰδότες*), dass auch der Jude nicht gerechtfertigt wird aus Werken des Gesetzes *οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου*, wenn nicht durch den Christusglauben *ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ*, d. h. wenn auch die Gerechtigkeit aus den Werken des Gesetzes auf dem jüdisch-christlichen Standpunkt noch beibehalten wird, so ist doch der eigentliche Rechtfertigungsgrund, die conditio sine qua non, das Entscheidende der Christusglaube. „Wir Juden sind an Christus gläubig geworden, damit wir aus dem Christusglauben gerecht werden (das ist nicht abzuweisende Thatsache) und nicht aus Werken des Gesetzes“. Das letztere muss gegenüber dem ersteren seine Bedeutung verlieren, kann keinen Wert mehr haben, ist im Grunde genommen hinfällig. Daher ist der paulinische Grundsatz: „Aus Werken des Gesetzes wird kein Fleisch gerecht“, als unumstössliche Wahrheit zu behaupten. „Wenn (V. 17) wir nun aber“ (*εἰ δὲ*), „die wir“ auf dem paulinischen Standpunkt „in Christus gerecht zu werden suchen“, von den christlichen Juden auf dem Standpunkt des wieder auf die Gesetzesgrundlage zurückgefallenen Petrus noch ferner „als Sünder“, als nicht berechtigte, als nicht gerechtfertigte Heiden „erfunden werden“, „dann ist Christus“, mit welchem der paulinische Christusglaube und damit die Rechtfertigung im Sinne des Paulus steht und fällt, „ein Sündendiener“. Diese Folgerung ist als eine im Widerspruch mit jeglichem Christusglauben stehende rund abzuweisen (*μὴ γένοιτο*). Wollte der in Halbheit schwankende Petrusstandpunkt bis zu dieser Folgerung fortschreiten, so wäre damit

ans Licht gebracht, dass derselbe nicht mehr ein christlicher, sondern seinem innern Wesen nach, trotz des christlichen Namens, ein jüdisch-gesetzlicher ist. Das Object zu *κατέλυσα* und zu *οἰκοδομῶ* (V. 18) kann nur das „Gesetz" sein. Petrus hat das Gesetz aufgelöst, da er zugegeben hat, dass der Christusglaube auch dann, wenn der Jude noch fortfahren will, die Gerechtigkeit aus dem Gesetz beizubehalten, der entscheidende Rechtfertigungsgrund sei, wie er dieses auch in seinem Verhalten gezeigt hat, da er mit den Heiden gegessen hat. Dann aber hat er das Gesetz auch wieder aufgerichtet, als er sich hat dazu bewegen lassen, wieder auf den Standpunkt des Gesetzes zurückzukehren. Damit ist aber offenbar geworden, dass er bei der Auflösung des Gesetzes nicht mit voller Ueberzeugung gehandelt hat, dass er sich hat dazu bestimmen lassen mit dem Gefühl ein *παραβάτης τοῦ νόμου* zu sein. Und bei Lichte besehen war er es auch. Hier gibt nur die Klarheit und Selbstgewissheit der Ueberzeugung den Ausschlag. Und nun spricht sich in V. 19—21 diese paulinische Ueberzeugung in ihrer ganzen Kraft und Schönheit aus mit dem so überaus bezeichnenden Schlusssatz: „Wenn durch das Gesetz die Gerechtigkeit, dann ist Christus vergeblich gestorben", dann gibt es keinen Nötigungsgrund für den Kreuzestod Jesu Christi [1]).

Diese dialectische Durchführung ist somit in ihrer, ich möchte sagen, dramatischen Fassung, in welcher stets Paulus und Petrus einander gegenüber gestellt werden, in allen ihren Momenten gegen die Halbheit des Petrusstandpunkts gerichtet, in der Absicht, durch Ueberwindung dieser Halbheit die reine Folgerichtigkeit des paulinischen Standpunkts zu erweisen.

---

[1]) Vgl. zum Vorstehenden den trefflichen Nachweis von Holsten: „Kritische Briefe über die neueste paulinische Hypothese" (Prot. Kirchenzeitung 1889. N⁰. 22. S. 503 ff.).

Das aber will ich unumwunden zugeben, dass Paulus in Antiochien in der Bewegtheit des Momentes sich dem Petrus gegenüber gewiss viel klarer und unmissverständlicher ausgedrükt haben wird, als er hier in der Erinnerung an diese immerhin einige Jahre zurückliegende Thatsache den Galatern schreibt. Höchst wahrscheinlich hat er mit dieser fein gedachten aber im Ausdruck sehr ungeschickt durchgeführten Dialektik seinen guten Galatern unauflösliche Rätsel aufgegeben. Diese Unbehilflichkeit in der Form wäre aber in einem Schreiben des zweiten Jahrhunderts, welches ein gelehrter Paulusschüler für die Kirche seiner Zeit als Abschluss einer neuen Pauluslehre zur Ueberwindung des noch vorhandenen Judaismus geschrieben hätte, nicht minder verwunderlich. Man müsste einem solchen mehr griechische Bildung, mehr Gewandtheit im Ausdruck zumuten. Die Form, in welcher die gewaltigen Gedanken ausgesprochen werden, erlaubt es kaum einen griechisch denkenden Urheber vorauszusetzen. Sie nötigt auf einen Juden zurückzuschliessen. Und nicht nur die Ausdruckweise. In dem ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι bekundet ja der Briefschreiber ganz unwillkürlich seine Nationalität, und es ist gar kein Grund vorhanden, an der Thatsächlichkeit dieses Selbstzeugnisses zu zweifeln.

Nach dem zwischen Paulus und Petrus erfolgten Bruch in Antiochien ist es ohne weiteres begreiflich, dass auch die Wege des Paulus und des Barnabas, der ja von Petrus in dieselbe Heuchelei mitfortgerissen wurde, sich schieden. Die Apostelgeschichte erzählt, dass Paulus Silas zu seinem Gefährten nahm, Barnabas aber Johannes mit dem Zunamen Markus, und dass beide sich verschiedene Missionsgebiete erwählten (15, 37—41). Sie berichtet aber auch, dass diese Trennung infolge eines παροξυσμός zwischen beiden Männern zustande gekommen sei. Indem sie dabei die Bemerkung einfliessen lässt, die Misshelligkeit hätte darin ihren Grund, dass

Paulus den Johannes Markus nicht hat zu weiterer Missionsthätigkeit brauchen wollen, weil dieser auf der ersten Missionsreise seine Gefährten im Stich gelassen haben und von Pamphylien aus zurückgekehrt sei, ohne zu sagen was diesen zu diesem Entschluss bewogen habe, so hat die Apostelgeschichte auch hier wie in Kap. 6 bei der Erwählung der sieben Diakonen der Sache eine harmlose Wendung gegeben.

Selbstverständlich war es aber, dass die Apostelgeschichte wie den Conflict in Antiochien, so alle aus diesem sich ergebenden Consequenzen, welche mit innerer Notwendigkeit das in Jerusalem getroffene Uebereinkommen Gal. 2, 9 aufhoben, in ihre Darstellung nicht hat aufnehmen können. Sie hätte damit die unionistische Tendenz, von welcher das ganze Schriftwerk getragen ist, und bei welcher alles darauf angelegt ist, Petrus und Paulus als Apostel Jesu Christi in völliger Eintracht erscheinen zu lassen, selbst aufgeben, zerreissen müssen. Immer wieder wird die Kritik darauf zurückkommen, dass die Darstellung des Paulus in der A. Gesch. eine mit Absicht verzeichnete ist. Nicht nur hat sie vieles, was sie hätte berichten sollen, unterdrückt, sie hat es auch sicher im Gegensatz zu der geschichtlichen Wahrheit fertig gebracht, von Paulus zu erzählen, dass er gelegentlich die Freiheit vom Gesetz, die er als sein Evangelium verkündigte, sogar selbst verleugnet hat. In den nach dieser Seite zugespitzten Verteidigungsreden des Paulus, die doch sicher am wenigsten Anspruch auf geschichtliche Zuverlässigkeit erheben dürfen, finden sich Aeusserungen, wie 23, 6, dass er noch immer (am Schlusse seiner apostolischen Thätigkeit) ein Pharisäer ist, 24, 14, dass er noch immer an Alles glaubt, was im Gesetz und den Propheten geschrieben ist, was an Röm. 3, 21 anknüpft. In der A. Gesch. erscheint Paulus durchaus als ein gesetzesfrommer Jude: nach 16, 1 ff. ent-

schliesst er sich den Timotheus zu beschneiden (im Gegensatz zur Nichtbeschneidung des Titus Gal. 2, 3), und nach 21, 26 übernimmt er gar selbst ein Nasiräatsgelübde. Auch die Rede vor Festus und Agrippa 26, 2—23 will die jüdische Rechtgläubigkeit des Heidenapostels noch am Schlusse des Buches erhärten. Das sind die Consequenzen, welche der Verfasser der A. Gesch. ziehen zu dürfen glaubte aus den Worten des Paulus: „Ich bin den Juden wie ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen, den Gesetzesleuten wie ein Gesetzesmann, der ich doch nicht unter dem Gesetze stehe, um die Gesetzesleute zu gewinnen, denen ohne Gesetz, wie einer ohne Gesetz, der ich doch nicht ohne Gottes Gesetz bin, vielmehr im Gesetz Christi stehe, um die ohne Gesetz zu gewinnen. Den Schwachen bin ich schwach geworden, um die Schwachen zu gewinnen. Ich bin allen alles geworden, um in aller Art etliche zu retten“ (1 Kor. 9, 20—22).

Berücksichtigen wir bei der grossen Verschiedenheit zwischen dem Paulusbilde in den Briefen und dem ebenso dürftigen, wie entstellten Bilde, das die A. Gesch. von der Person dieses Apostels darstellt, dass letztere doch selbst Kap. 15, 1 unwillkürlich und wider Willen den Zwiespalt über die Geltung des Gesetzes bloslegt, so müssen wir zu dem Schluss kommen: Die Apostelgeschichte setzt selbst in dem Universalismus, dem sie das Wort redet, sowie in der gesamten Situation, die sie selbst zu der Zeit ihrer Entstehung zur Unterlage hat und der ihre unionistische Tendenz entgegenkommt, den Kampf zwischen Juden- und Heidenchristentum als Thatsache der Vergangenheit voraus, oder mit anderen Worten: sie ruht mit ihrem gesamten Inhalt auf dem Werk des Heidenapostels Paulus, wie dieses sich uns in seinen Briefen darstellt.

SECHSTES KAPITEL.

Die chronologische Reihenfolge der vier Hauptbriefe.

Es hat sich der neuern Kritik die Ansicht festgesetzt, dass unter den vier Hauptbriefen der Galalerbrief der älteste sei, dann die beiden Korintherbriefe gefolgt sind und zwar so, wie sie als erster und zweiter Brief bezeichnet sind, und der Römerbrief den Schluss machte. Mit dieser Annahme verbindet sich die andere, dass diese vier Hauptbriefe in kurzer Zeit auf einander gefolgt, dass sie zwischen 53 und 59, beziehungsweise zwischen 55 und 59 geschrieben sind, je nachdem ob der Galaterbrief schon in Jahre 53, oder erst im Jahre 55 geschrieben worden sei, so dass unter allen Umständen die Entstehung dieser Briefe in die letzte Zeit der Wirksamkeit des Paulus fällt und der Heidenapostel mithin in diesen Briefen sein Gedankensystem zur Darstellung brachte, nachdem dasselbe in seinem Geiste allmählich in einer längeren Reihe von Jahren zur Ausreifung gekommen war. Und erst der Römerbrief bezeichnet den Abschluss dieses Gedankensystems.

Steck hat nun den Nachweis einer anderen chronologischen Reihenfolge dieser Briefe gegeben, unter Voraussetzung ihrer Unechtheit, ihrer Entstehung im 2. Jahrh. Darnach wäre zuerst der Römerbrief, als die Grundlage dieser ganzen

Litteratur geschrieben worden, darauf die beiden Korintherbriefe in ihrer von jeher bestehenden Folge und zuletzt der Galaterbrief als derjenige, in welchem der Gegensatz gegen das Gesetz am schärfsten hervorgehoben wird, so dass die vorhergegangenen Briefe die vorbereitenden Stufen dazu bilden (S. 152—163).

In seinem Vorwort gibt Steck eine höchst interessante Erklärung darüber ab, wie sich ihm, noch bevor er daran dachte, diese Briefe dem Paulus abzusprechen und sie dem 2. Jahrh. zuzuweisen, die Einsicht aufdrängte, dass der Galaterbrief in Abhängigkeit vom Römerbrief geschrieben sei, wie dieses Abhängigkeitsverhältnis ihn weiter zu der Annahme führte, dass nicht Paulus selbst den Galaterbrief als Auszug aus dem Römerbrief habe machen können, sondern dass das Abhängigkeitsverhältnis vielmehr nach seiner ganzen Art sich als schriftstellerische Anlehnung eines andern Verfassers an den Römerbrief sich ihm herausstellte. „Damit war ich nun zu meiner eigenen Bestürzung bei der Behauptung der Unechtheit angelangt, und diese musste sich sachgemäss auch auf die übrigen dem Galaterbrief so eng verwandten paulinischen Hauptbriefe ausdehnen“ (S. VII).

So soll denn auch das dritte Kapitel seiner Schrift, in welchem er das Verhältnis des Galaterbriefs zum Römerbrief behandelt, und die Art wie er in dem dogmatischen Teil des Galaterbriefs 3, 1—4, 7, so auch in Gal. 2, 11—21; Gal 4, 8—5, 12; Gal. 5, 13—26 die Abhängigkeit dieses Briefs von Römerbrief im einzelnen nachzuweisen sucht, ohne Zweifel die wichtigste Partie des ganzen Buches sein. Zu diesem Nachweis seiner kritischen Arbeit hat Steck selbst die grösste Zuversicht: er hält ihn für unwiderleglich. Insbesondere sucht Steck den Beweis zu führen, dass der Galaterbrief bei den vielen, und nicht unerheblichen Schwierigkeiten des Verständnisses, die er darbietet, erst durch Vergleichung mit den parallelen Par-

tien im Römerbrief völlig erklärlich wird, dass mithin die Lücken und Sprünge im Gedankengange des Galaterbriefs zu der Annahme nötigen, dass letzterer ein Auszug aus dem Römerbrief sei. Gegen diese Beweisführung Stecks hat Holsten seine „Kritischen Briefe über die neueste paulinische Hypothese“ (Prot. Kirchenztg. 1889, N°. 15—17. 20. 22. 26) gerichtet, in welchen er mit siegreichen Gründen gezeigt hat, dass nicht an einer einzigen Stelle die Abhängigkeit des Galaterbriefs vom Römerbrief sich genügend begründen lässt, dass die Selbständigkeit des Galaterbriefs gegenüber dem Römerbrief sich in glänzendster Weise herausstellt, sobald man nur diesen Brief aus der Situation, die er voraussetzt, zu verstehen sucht, d. h. dass das Verständnis des Galaterbriefs nur unter Voraussetzung seiner Abfassung durch Paulus in der Vergegenwärtigung des Kampfes, den dieser gegen seine judaistischen Gegner in Galatien zu bestehen hatte, zu erschliessen ist. Auch zeigt die Form des Galaterbriefs überall, was nur auf das erste Jahrhundert hinführt, dass dieselbe aus einem jüdischen Denken, dem Denken eines Synagogen-Juden hervorgegangen ist; und in die Art dieses Denkens haben wir uns zu versetzen, wenn wir dem Galaterbrief gerecht werden wollen. Mit voller Ueberzeugung stimmen wir diesem Urteil zu. Aber dabei lässt es sich doch nicht verkennen, dass die Abfassungsverhältnisse des Galaterbriefs, sofern wir denselben in dem uns bekannten Lebensgange des Paulus unterbringen sollen, so ziemlich in der Luft schweben. Es ist interthat nicht zur Gewissheit zu bringen, wann und wo Paulus diesen Brief geschrieben haben könne, und es ist nun sehr viel schwieriger, als man gewöhnlich meint, bestimmen zu wollen, ob der Galaterbrief den drei andern vorangegangen oder nachgefolgt sei oder ob ihm eine Zwischenstellung zugewiesen werden müsse.

Bei diesem Zugeständnis hinsichtlich des Galaterbriefs wenden wir uns zunächst den beiden Korintherbriefen zu, um wenigstens mit diesen Briefen einen gesicherteren Ausgangspunkt für unsere chronologische Untersuchung zu gewinnen.

Es kann nicht daran gezweifelt werden, dass die beiden Korintherbriefe hinsichtlich ihrer zeitlichen Folge richtig als 1 und 2 Brief bezeichnet sind. Nach 1 Kor. 5, 9 f. ist aber vor unserm 1 Kor. einer vom Apostel geschrieben worden, der verlorengegangen ist. Eine andere Auffassung der Sachlage ist unzulässig. Während Steck in Gal. 5, 19—21 eine bestimmte Rückbeziehung auf 1 Kor. 6, 9. 10 findet und daraus den Schluss zieht, dass „der Verfasser des Galaterbriefs den Apostel Paulus den Galatern etwas wiederholen lässt, was er zuvor nicht diesen, sondern den Korinthern geschrieben hat“ (S. 154), und dieses in seinem Sinne verwertet, gesteht er selbst (S. 160), dass die Rückbeziehung in 1 Kor. 5, 9 f. auf einen wirklich vorhandenen Text nicht nachgewiesen werden kann. Es bleibt also nichts anders übrig als hier einen Hinweis auf einen verlorengegangenen Brief anzunehmen. Hilgenfeld vermutet (Einl. in's N. T. S. 287), dass das Stück 2 Kor. 6, 14—7, 1, welches inderthat den Zusammenhang an jener Stelle gewaltsam auseinanderreisst und sich dort durchaus fremdartig ausnimmt, ein Bruckstück aus dem 1 Kor. 5, 9 erwähnten Briefe sei. Wir dürfen das dahingestellt sein lassen.

Auch 2 Kor. 2, 4; 7, 8. 9. 12 wird auf einen Brief hingewiesen, der zwischen den beiden uns erhaltenen geschrieben wäre und der uns nicht vorliegt. Mit dieser Hinweisung hat man das schwerverständliche Verhältnis der Kapp. 10—13 zu den Kapp. 1—9 im 2 Korintherbrief in Zusammenhang gebracht. Hausrath will in seiner Schrift: der Vier-Kapitel-Brief des Paulus an die Korinther (1870), diesen fraglichen

Brief in den Kapp. 10—13 unseres 2. Briefes wiederfinden, so dass letzterer thatsächlich aus zwei verschiedenen Briefen bestehen soll, und zwar so, dass Kapp. 10—13 dem ersten Teil Kapp. 1—9 vorangegangen sei. In der Hauptsache hat sich auch Pfleiderer dieser Hypothese angeschlossen. „Bei unbefangener Betrachtung kann man sich doch kaum des Eindrucks erwehren, dass die ganze Situation auf Seiten des Schreibers wie der Empfänger im zweiten Teil eine andere und zwar frühere sein muss, als im ersten. Während Kapp. 1—9 der Apostel mit der korinthischen Gemeinde schon wieder ausgesöhnt ist und mit freundlicher Milde, verzeihend, tröstend und aufrichtend zu ihr spricht, befindet er sich dagegen in den vier letzten Kapiteln noch in der heftigsten Fehde mit ihr, hat sein Apostelrecht und sogar seine persönliche Ehrenhaftigkeit gegen ihre Zweifel zu verteidigen; von Verzeihung für seine Gegner und gar von Fürbitte für sie bei der Gemeinde (wie 2, 6—11) ist hier so wenig die Rede, dass vielmehr im allerheftigsten Ton von ihnen als Lügenaposteln und Satansdienern gesprochen wird; und während nach 7, 11 die Gemeinde in reuigem Eifer sich wieder dem Apostel zugewandt hat, ist davon in Kapp. 10—13 nicht nur nichts zu merken, sondern im Gegenteil hat es hier allen Anschein, als stehe die ganze Gemeinde zur Zeit unter dem verführenden Einfluss der Feinde des Paulus, sonst wäre die Besorgnis des Apostels 11, 3 und die bittere Ironie über die gutmütigen Korinther, die sich von betrügerischen Schwindlern schinden und ausbeuten lassen (11, 18 ff.), nicht wohl verständlich“ (Urchristentum S. 105 f.). Diese Beurteilung ist unzweifelhaft richtig. Kapp. 10—13 ist als Abschluss des 2 Korintherbriefs völlig undenkbar. Hausrath hat nur dadurch seiner Hypothese eine Schwierigkeit hindernd in den Weg gelegt, dass er auch in 2 Kor. 13, 1—3 das bevorstehende Strafverfahren gegen den Blutschänder, von welchem 1 Kor.

5, 1—5 handelt, ankündigen und auch 12, 21 gegen dessen Gesinnungsgenossen gerichtet sein lässt. Dann aber habe Paulus, was inderthat ganz unerklärlich wäre, 2 Kor. 2, 5—11 und 7, 8—16 sich für befriedigt erklärt, und ohne auf der Vollziehung seines Urteils zu bestehen, Verzeihung angedeihen lassen. Nichts nötigt aber in den angegebenen Stellen dazu diesen Schatten der Wankelmütigkeit auf den grossen Heidenapostel zu werfen. Vom Blutschänder ist hier nirgends die Rede. Dessen Sache ist vielmehr nach 1 Kor. 5, 1—5 als abgethan anzusehen, da die Korinther gewiss einem so flagranten Fall gegenüber den Befehl des Apostels gar nicht unvollzogen haben lässen können. Die Beziehungen 2 Kor. 2, 5—11 und, was damit eng zusammen gehört, in 7, 8—16 erklären sich viel einfacher und leichter, wenn in Berücksichtigung, dass nach 2 Kor. 12, 14 und 13, 1 Paulus zwischen dem 1 Kor. und dem Brief 2 Kor. 10—13 selbst in Korinth gewesen sein muss (eine Reise, die allerdings die A. Gesch. nicht erwähnt), er von einem Gemeindeglied persönlich beleidigt worden sei. Nachdem nun aber die korinthische Gemeinde wieder sich dem Apostel zugewandt und wohl ihm auch persönliche Genugthuung gegeben hatte, worauf ja der ganze Ton und Inhalt in 2 Kor. 1—9 schliessen lässt, konnte Paulus gar wohl diese persönliche Beleidigung so behandeln, wie er es mit ebenso viel Feinheit als christlicher Friedfertigkeit 2 Kor. 2, 5—11 und, nochmals auf die Sache zurückkommend, 7, 8—16 thut. So sehen auch Hilgenfeld (Einl. S. 283—286) und Mangold (Bleek's Einl. Aufl. S. 531 f.) die Sache an, wenn sie auch Hausrath's Hypothese verwerfen. Worin diese persönliche Beleidigung bestanden haben mag, dafür geben zahlreiche Andeutungen in 2 Kor. 10—13 (10, 1. 7. 10. 14. 15; 11, 5. 6. 7. 8. 12; 12, 13. 14. 16—18) hinreichenden Stoff, und alle diese Dinge würden in der Lebhaftigkeit und Erregtheit, in welcher sie

sich kundgeben, um so erklärlicher werden, wenn Paulus selbst bei einer persönlichen Anwesenheit die schlimmsten Erfahrungen über das Verhalten seiner Gegner ihm gegenüber gemacht haben sollte.

Ist nun, wie wir anzunehmen geneigt sind, 2 Kor. 10—13 ein besonderer und zwar dem Schreiben 2 Kor. 1—9 vorangehender Brief, so würde die Lage, die ihn veranlasst hat, den Höhepunkt der korinthischen Opposition gegen den Apostel bezeichnen; er hätte dann aber auch durch die Art, wie dieser hier die Würde seiner Person wahrt, und die Korinther straft, dieselben zur Besinnung gebracht, so dass es dem Apostel möglich gewesen wäre, den Korinthern in der versönlichen Weise zu schreiben, wie es 2 Kor. 1—9 geschieht. Auch die Charakteristik des fraglichen Briefes in 2 Kor. 2, 4; 7, 8. 9 entspricht durchaus dem Inhalt von 2 Kor. 10—13.

Allerdings müssen wir eine Schwierigkeit, die unserer Annahme entgegensteht, noch in Erinnerung bringen. 2 Kor. 10—13 wäre ein Brief ohne brieflichen Anfang. Vermutlich ist aber gerade der Umstand, dass der Eingang des Briefes in Verlust geraten ist, die Veranlassung gewesen, dass bei der Sammlung unserer Briefe dieses Stück dem andern 2 Kor. 1—9 angefügt wurde, obgleich es dem Inhalte nach nicht dazu passte. Dabei wird man wahrscheinlich auch den Schluss 2 Kor. 13, 11—13 vom Ende des 9 Kap. an die jetzige Stelle gesetzt haben; denn hier nehmen sich diese Schlussworte etwas unvermittelt aus, während sie als Briefschluss am Ende des 9 Kap. durchaus angezeigt wären.

Was nun die Abfassung des Römerbriefs betrifft, so sind die Gründe, die Steck dafür beizubringen gesucht hat, dass die Korintherbriefe den Römerbrief voraussetzen, durchaus nicht überzeugend. Zwar ist es richtig, dass der Satz *τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία, ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας*

ὁ νόμος 1 Kor. 15, 56 „ohne Kenntnis der ganzen paulinischen Lehre vom Gesetz und seinem Verhältnis zur Sünde sowie von dem Tod als Folge der Sünde nicht wohl verständlich“ ist, wozu von Steck die Stellen Röm. 7, 8—13 und Röm. 5, 12—21 herbeigezogen werden (S. 155). Ausser dieser Stelle sollen noch 1 Kor. 7, 39 auf Röm. 7, 1. 2 und 1 Kor. 3, 16 auf Röm. 8, 9 sich zurückbeziehen. Diese beiden Beispiele müssen geradezu als bei den Haaren herbeigezogen erscheinen. Sie beweisen nichts. Es bleibt einzig und allein 1 Kor. 15, 56 als berücksichtigenswert nach. In 2 Kor. hätte Steck, was er S. 161 zu thun unterlässt, die Stelle 2 Kor. 5, 21 als solche anführen können, die ihr völliges Verständnis erst aus dem Römerbrief erhält. Berücksichtigen wir aber, dass Paulus doch auch seine Korintherbriefe auf Grundlage seines Gedankensystems geschrieben hat und die Kenntnis desselben bei seinen Korinthern, wenn auch nur annährungsweise voraussetzen konnte, so ist die Annahme der Abhängigkeit durchaus nicht geboten. Nun aber ist 1 Kor. 15, 56 die einzige Stelle, die Steck in diesem Sinne zu verwerten berechtigt ist. Da muss man denn doch sagen: Wird einmal die Abhängigkeit der Korintherbriefe vom Römerbrief so vorgestellt, wie Steck es thut, so müsste sie viel deutlicher hervortreten, sich wiederholt in derartigen Beispielen bemerkbar machen. (Wie wir stets im 1 Kap. schriftstellerische Abhängigkeit nur durch eine Mehrzahl von Beispielen, die auf eine solche deuten, nachzuweisen für richtig fanden). Kann man aber nur 1 Kor. 15, 56 in dem angegebenen Sinne als Zeichen der Abhängigkeit anführen, so ist das im Grunde genommen ein durchaus genügendes Zugeständnis, dass man den beabsichtigten Beweis nicht zu führen im Stande ist.

Ebenso können auch die wörtlichen Uebereinstimmungen zwischen Röm. 12, 3 und 1 Kor. 7, 17, sowie Röm. 12, 4—8 und 1 Kor. 12, 4—11 und endlich Röm. 14, 13. 15. 21 und

1 Kor. 8, 9. 11. 13 nichts beweisen. Die Uebereinstimmung der Gedanken führte den schreibenden Apostel, sowohl in dem einen, wie in dem andern Brief zum Gebrauch derselben Ausdrücke, und nur eine Aehnlichkeit der Ausdrucksweise, nicht aber wörtliches Zusammenstimmen zeigen die angeführten Parallelen.

Es wird somit bei der gewöhnlichen Annahme bleiben können, dass der Römerbrief den Korintherbriefen gefolgt ist. Der ganze Inhalt des Römerbriefs, die Form der nach allen Seiten wohl erwogenen, ruhig und objectiv gehaltenen Darlegung der Gedanken, deutet auf eine Zeitlage in dem Leben des Apostels, da er an einem befriedigenden Abschluss seines Wirkens angelangt war, da mehr als je in seiner Seele eine versöhnliche Stimmung Raum gewinnen und er mit ruhiger Siegesgewissheit die Aufgabe seines Lebens überschauen konnte. Diese Stimmung spiegelt sich klar und voll in der ganzen Haltung des Briefes, auch in der conciliatorischen Fassung und Tendenz desselben ab und findet ihren schönsten Ausdruck in 8, 18 und 8, 39. 40. Es ist und bleibt das Wahrscheinlichste, dass Paulus zur Abfassung seines Römerbriefs gekommen ist, nachdem der heftige Kampf der Gegensätze in Korinth sich gelegt hatte, nachdem die Stürme der Opposition gegen ihn beschwichtigt waren und er der Zuversicht sich hat hingeben können, dass sein Werk in Korinth, wie überhaupt in der griechischen Welt, einen festen Bestand gewonnen hat, so dass er mit ruhiger Hoffnung in die Zukunft blicken konnte. (So wird es denn auch erklärlich, dass im Römerbrief das eschatologische Moment mit Ausnahme der sehr beiläufigen Andeutungen in 2, 16; 13, 11 ganz zurücktritt, während sie in den Korintherbriefen 1 Kor. 15 und 2 Kor. 5 noch einen grossen Raum einnimmt.) Ist, wie wir annehmen, 2 Kor. 1—9 der letzte der Korintherbriefe, so bildet er, was die Stimmung des Schreibenden, die Beschaf-

fenheit der äusseren Verhältnisse in seinem apostolischen Wirken betrifft, den Uebergang von den Stürmen, die den Brief 2 Kor. 10—13 veranlasst haben und da alles in Frage gestellt schien, zu dem sonnenklaren, freudvollen Aufblick seines Geisteslebens, der in den Worten des Römerbriefs sich überall kundthut.

Hier wollen wir noch in aller Kurze die Frage nach der Integrität des Römerbriefs berühren. Nicht wollen wir eingehen auf die flüchtigen Bemerkungen, die neulich Sulze in seinem Referat über das Steck'sche Buch (Prot. K. Ztg. 1888, N°. 42, S. 982 ff.) als Frage an die Fachmänner vorgebracht hat, ob nicht im Römerbrief eine theistische Grundlage und christologische Ergänzungen zu unterscheiden seien? Wie wenig eine solche Unterscheidung durchführbar ist, deutet Sulze selbst wider Willen an, wenn er damit die geradezu abenteuerliche Vermutung verbindet, dass „Paulus selbst seinem theistischen Lehrtypus nachträglich den christologischen hinzugefügt" habe. Paulus selbst hätte also nach dieser Vorstellung verschiedene Auflagen seines Römerbriefs in die Welt ausgehen lassen! Solches kann auf sich beruhen. Ebenso aber auch die Willkürlichkeiten in den Verisimilia von Pierson und Naber. S. 123—178.

Dagegen ist aber mit sehr gewichtigen Gründen der gegenwärtige Schluss des Römerbriefs Kapp. 15 und 16 dem ursprünglichen Bestande dieses Briefes abgesprochen worden. Am ausführlichsten und gründlichsten ist die Sache behandelt worden von Lucht: Ueber die beiden letzten Kapp. des Römerbriefs 1871. Vgl. damit Holtzmann: Der Stand der Verhandlungen über die beiden letzten Kapitel der Römerbriefs Ztschr. f. wiss. Theol. 1874 S. 504—519 und Einl. in's N. T. 2 Aufl. S. 269—274; auch Bleek-Mangold Einl. in's N. T. 4 Aufl. S. 545—547.

Es sind thatsächlich gar zu viele Schwierigkeiten in diesen

Kapiteln vorhanden, als dass man ihre Echtheit mit vollem Vertrauen hinnehmen könnte. Das Auffallendste ist dabei noch dieses, dass, wenn sich gegen die Echtheit viele und gewichtige Verdachtsgründe erheben, die einzelnen Teile dieses Stücks auch unter sich nicht in Uebereinstimmung stehen, sondern man sich genötigt sieht anzunehmen, dass mehrere Hände, die verschiedenen Zeiten und Richtungen angehören, bei diesem Zusatz oder richtiger bei diesen Zusätzen beteiligt gewesen sein müssen.

Kap. 15, 1—13 ist so judenfreundlich gefärbt, dass der Abschnitt mit dem übrigen Römerbrief in Widerspruch steht. Dem ursprünglichen Gegensatz von Schwachen und Starken im Glauben wird hier der andere von Juden- und Heidenchristen untergeschoben. Die Citatensammlung V. 3—12 ist gar nicht motivirt und erscheint als künstliche Nachahmung von 9, 14—29. Auffallender Weise heisst Christus hier *διάκονος περιτομῆς* und scheint nur um der Juden willen gekommen zu sein. Die Ausdrücke *ὁ θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως* V. 5, durch V. 4, und *ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος* V. 13 durch das *ἐλπιοῦσιν* im vorhergehenden Citat veranlasst, sind Nachbildungen von 2 Kor. 1, 3.

Der Abschnitt 15, 14—28 will den Paulus geradezu entschuldigen, dass er in seinem Brief an die Römer in ein fremdes Arbeitsfeld eingetreten sei. Nicht Rom ist das eigentliche Missionsziel des Paulus wie 1, 8, vielmehr Spanien, so dass Rom nur als Durchgangspunkt erscheint. Als Ausgangspunkt der Wirksamkeit des Paulus wird Jerusalem, und Illyrien als eine bereits berührte Station, wovon wir sonst nichts wissen, genannt. Wie diese Dinge durchaus in der Luft schweben, so kann sich unmöglich der wirkliche Paulus der römischen Gemeinde gegenüber wegen der Thatsache, dass er sich brieflich an sie wendet, in Verlegenheit befunden haben. Diese Rechtfertigung erregt den Verdacht, dass sie

aus einer Zeit stammt, in der man bereits den Petrus als Stifter der römischen Gemeinde sich vorstellte. Im ganzen Abschnitt 15, 14—28 scheint 2 Kor. 10, 12—18 nachzuklingen, wie das Holtzmann im einzelnen nachgewiesen hat (Einl. S. 272).

Die vielen Grüsse in 16, 3—15 sind in Erwägung, dass Paulus in Rom keine Bekannte haben konnte, verdächtig. Daher ist die Vermutung fast allgemein geworden, dass dieses Grussverzeichnis aus einem verloren gegangenen Briefe des Paulus an die Epheser herrühre. Wir können das dahingestellt sein lassen.

„Die eingeschaltete Warnung vor Irrlehrern 16, 17—20 passt schwerlich in eine Anrede des Paulus an die römische Gemeinde vom Jahre 59. Dagegen erinnert schon 17 an 2 Joh. 10; 2 Tim. 3, 5 und der Ausdruck *ποιεῖν τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα παρὰ τὴν διδαχὴν ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε* führt auf gnostisirende Häretiker, welche von dem gemeinschaftlichen Glauben abweichen; dieselben werden 18 ähnlich wie 1 Tim. 1, 6; 6, 20 als redefertige (*διὰ τῆς χρηστολογίας καὶ εὐλογίας* = Col. 2, 4 *ἐν πιθανολογίᾳ*), aber sittlich verkommene Menschen beschrieben, und 19 wird mit leisem Anklang an Mt 10, 16 der Gemeinde das Zeugnis ausgestellt, dass sie bisher von Irrlehren unberührt geblieben sei: dies wieder nach 1, 8, wo aber nur vom Vorhandensein einer römischen Gemeinde, nicht von ihrer Rechtgläubigkeit Weltbekanntschaft ausgesagt war. Ist der Abschnitt pseudopaulinisch, so fällt der Verfasser, nachdem er 19 sich in die Zeit des Paulus zurückzuversetzen suchte, 20 aus der Rolle, indem er unmittelbar gegenwärtige Kämpfe voraussetzt“ (Holtzmann Einl. S. 273).

Endlich ist die Doxologie 16, 25—27 fast allgemein aufgegeben (sogar von Hilgenfeld Einl. S. 329 und Mangold Einl. S. 547, die sonst für die Echtheit der beiden Schlusskapitel sich erklären). Die grosse Aehnlichkeit dieses Stückes mit dem

Stil des Epheserbriefs gibt der Vermutung Raum, dass der Verfasser des Epheserbriefs diese Doxologie dem Römerbrief angefügt und demselben mit diesem Zusatz in seiner Zeit und Umgebung weitere Verbreitung zu geben gesucht habe (Holtzmann Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe S. 307—312).

Verdächtig sind schon im diesen Kapiteln die so oft sich wiederholenden Schlussformeln, ohne dass es zum Abschluss kommt 15, 33; 16, 20. 24. 27. Pfleiderer verteidigt die Echtheit von Kap. 15, sowie von 16, 1. 2 und 21—24, während die Grussliste 16, 3—16 aufgegeben wird und die Verse 17—20 und 25—27 „nach Sprache und Gedanken offenbar deuteropaulinisch“ sind (Urchristentum S. 145).

Am meisten Spuren der Echtheit tragen noch in diesen Kapiteln die Verse 15, 25—27. 30—33 sowie 16, 1. 2 und 21–24. Ich meinerseits möchte nur die durchaus sachlich begründeten, der persönlichen Lage des Apostels völlig entsprechenden und auf die Kollekte, welche dem Paulus nach 1 Kor. 16 und 2 Kor. 8 und 9 so sehr am Herzen lag, bezugnehmenden Verse 15, 25—27. 30—33, wie sie denn auch einen ganz angemessenen Schluss darbieten, als zum echten Römerbrief gehörig festgehalten wissen. In diesem Fälle wäre diese Kollekte das den Römer- mit den beiden Korintherbriefen verbindende Band. Sie würde darauf hindeuten, dass alle drei Briefe sehr bald nacheinander geschrieben sind. Dürfen wir die Erwähnung der Kollektensache für echt halten, was freilich nicht über allen Zweifel erhaben ist, so wird Paulus den Römerbrief geschrieben haben, als er beabsichtigte durch Ueberbringung der Kollekte nach Jerusalem die dortigen Messiasgläubigen aus dem Volke Israel, seine Brüder nach dem Fleisch (Röm. 9, 3), mit seiner Arbeit in der hellenischen Welt zu versöhnen, also kurz vordem er seine verhängnisvolle Reise nach Jerusalem antrat.

Ist Steck der Ueberzeugung, dass der Galaterbrief in Abhängigkeit vom Römerbrief geschrieben sei, so ist es nur folgerichtig, dass er sich genötigt sieht, für den Galaterbrief einen anderen Verfasser anzunehmen, als den des Römerbriefs. Letzterer wäre in diesem Falle benutzt worden, um die dort gegebenen Gedanken im Sinne des fortgeschrittensten Antinomismus zu verwerten. Wir können nicht unterlassen daran zu erinnern, dass diese spätere Abfassung des Galaterbriefs mit dem Umstande in Widerspruch steht, dass derselbe Gegner voraussetzt, welche in ihrer Forderung der Beschneidung und mit ihrer Anhänglichkeit an die jüdischen Festzeiten gegenüber den Gegnern, mit denen die Römer- und Korintherbriefe sich auseinandersetzen, unwidersprechlich eine Stufe des religiösen Bewusstseins darbieten, welche in den Römer- und Korintherbriefen bereits als eine überwundene erscheint, wenn man nun einmal, wozu Steck sich genötigt sieht, alle diese Briefe nicht an bestimmte Gemeinden, mit der lokalen Färbung gegebener Verhältnisse, sondern an die Gesamtkirche nach den Bedürfnissen einer vorhandenen Zeitlage im 2. Jahrh. gerichtet sein lässt.

Für uns fallen mit den Prämissen auch die Consequenzen dahin. Es könnte sich nur um die Frage handeln, ob nicht etwa Paulus selbst seinen Galaterbrief später als seinen Römerbrief geschrieben habe. Diese Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen. Nur darf in diesem Falle nicht an ein Abhängigkeitsverhältniss gedacht werden. In keiner Weise ist der Galaterbrief als ein ins kurze gefasster Auszug aus dem Römerbrief anzusehen. Er unterscheidet sich ja von diesem durch gar viele Eigentümlichkeiten, durch seine Zweckbestimmung, durch die völlig anders gearteten Verhältnisse, die er voraussetzt und die ihn veranlasst haben. Trotz aller Uebereinstimmung mit dem Römerbrief in Gedanken und Worten weist er überall seine Selbständigkeit

auf. Durch Nachweis seiner Abhängigkeit lässt sich, wenn nicht andere Gründe dafür sprechen, seine spätere Abfassung nicht begründen. Aber allerdings haben die Nachweisungen Stecks über das Parallelitätsverhältnis zwischen dem Römer- und dem Galaterbrief mich zu der Ueberzeugung geführt, dass beide Briefe zeitlich nicht weit auseinander liegen, dass zwischen dem einen und dem andern nicht wohl einige Jahre, wie man gewöhnlich meint, vergangen sein können. Die Uebereinstimmung in Gedanken und Worten ist so gross, dass man sich zu der Annahme gedrängt sieht, Paulus habe auch beide Briefe in einer Zeit geschrieben, da seinem lebhaft denkenden Geiste das durch viele Jahre hindurch zur Ausreifung gelangte Gedankensystem auch in der bestimmten Form und Ausdrucksweise sich ausprägte, die beiden Briefen gemeinsam ist. Bei dieser Voraussetzung ist es doch wohl wahrscheinlicher, dass der Galaterbrief in seinen kurzen, prägnanten, der Bewegtheit des Augenblicks entsprechenden, bisweilen abgerissenen Sätzen, mit seinen oft vorkommenden Anakoluthen, mit seinen Gedankensprüngen dem Römerbrief in seiner ruhig abgemessenen, in seinem ganzen Umfange abgerundeten Art vorangegangen ist. Die Verschiedenheit der Stimmung, in welcher beide Briefe abgefasst sind, ist sehr deutlich erkennbar, und dieses Moment darf bei der kritischen Beurteilung derselben nicht unbeachtet bleiben.

In dieser Erwägung bin ich geneigt, abweichend von der herrschenden Gewohnheit, dem Galaterbrief innerhalb der Paulusbriefe eine Zwischenstellung zuzuweisen, dass er zwischen dem ersten Korinther- und dem Römerbrief geschrieben worden sei. Steck behauptet, dass das *ἃ προλέγω ὑμῖν καθὼς προεῖπον*, sofern Gal. 5, 19—21 und 1 Kor. 6, 9. 10 inhaltlich und vielfach auch dem Ausdruck nach zusammenstimmen, „für sich allein schon Beweis genug sei, dass der Galaterbrief

den 1 Korintherbrief voraussetzt“ (S. 153). Das kann ich freilich nicht in dem Sinne behaupten, wie es Steck thut. Die Ermahnungen in beiden Stellen wird Paulus in allen seinen Gemeinden gar oft wiederholt haben, immer wieder aufs neue wird er sich veranlasst gesehen haben, vor den an beiden Stellen genannten heidnischen Lastern zu warnen, er wird stets und überall darauf hingewiesen haben, dass „die solches thun, das Reich Gottes nicht ererben werden.“ Das ist geradezu selbstverständlich. So hatten wahrlich die Galater bei den Worten ἃ προλέγω ὑμῖν καθὼς προεῖπον keine Veranlassung, an vorher in demselben Sinne irgendwie Geschriebenes zu denken. Unter dieser Voraussetzung ist es jedoch immerhin wohl möglich, dass der schreibende Apostel, als er auch den Galatern in seinem Briefe diese Ermahnung zu wiederholen für gut fand, sich dessen erinnerte, dass er auch früher schon einmal den Korinthern dasselbe nicht nur gesagt, sondern auch schon geschrieben habe. So konnte sich ihm die Fassung der Worte ἃ προλέγω ὑμῖν καθὼς προεῖπον aufgedrängt haben. Auf diese Weise könnte man sich allenfalls die Behauptung Steck's gefallen lassen, auf welche er sowohl S. 136 als S. 153 so grosses Gewicht legt.

Insbesondere aber möchte ich darauf hinweisen, dass der Galaterbrief durch die Stimmung des Schreibenden, auf welche er in seiner ganzen Haltung schliessen lässt, und auch die äussern Verhältnisse, die er im Auge hat, mit dem Brief 2 Kor. 10—13 zusammenfällt. Im Einzelnen entspricht: dem „andern Evangelium“ Gal. 1, 8. 9 das „andere Evangelium, der andere Jesus und der andere Geist“ 2 Kor. 11, 4, den „Lügenbrüdern“ Gal. 2, 4 die „Lügenapostel, die trüglichen Arbeiter, die sich den Schein von Aposteln Christi geben“ 2 Kor. 11, 13, denen „die da meinen etwas zu sein, die da meinen Säulen su sein“ Gal. 2, 2. 6. 9 die „übergrossen Apostel“ 2 Kor. 11, 5; 12, 11, der leibli-

chen Krankheit des schreibenden Apostels Gal. 4, 13 der „Pfahl im Fleisch“ 2 Kor. 12, 7, der leiblichen Schwachheit Gal. 4, 14 die „Schwachheiten“ 2 Kor. 12, 10, dem Argument aus der Erfahrung der Galater Gal. 3, 2 das ganz ähnliche 2 Kor. 13, 5. Diese grosse Verwandtschaft der Sachlage in beiden Briefen, welche in dem schreibenden Apostel dieselbe Gemütslage bewirkte, scheint darauf hinzudeuten, dass 2 Kor. 10—13 und der Galaterbrief einer und derselben Zeit angehören.

Mit dieser späteren Ansetzung des Galaterbriefs würde es sich sehr gut vertragen, dass der Apostel, wie doch der ganze Inhalt des Galaterbriefs voraussetzt, mehreremal in Galatien gewesen ist und auch längere Zeit sich dort aufgehalten hat, auch dass seit seiner letzten Anwesenheit in Galatien eine geraume Zeit verstrichen sein muss, so dass seine judenchristlichen Widersacher in einer längeren Dauer ihrer Thätigkeit seine Wirksamkeit dort zu unterwühlen und für den Bestand seines Evangeliums die Gefahr herbeizuführen imstande waren, welche die Veranlassung dieses von höchster Besorgnis des schreibenden Apostels zeugenden Briefes gewesen ist. Zu solchen Voraussetzungen müssen wir uns durch den Inhalt des Briefes genötigt sehen. Wenn die A. Gesch. dagegen den Paulus nur immer (16, 6 und 18, 23) ganz flüchtig durch das „galatische Land“ hindurchführt, so dürfen wir uns durch solche Angaben dieses Geschichtswerks, dessen Verfasser selbst über die Beziehungen des Apostels zu den Galatern gewiss nicht besser unterrichtet gewesen ist als wir, die in dieser Hinsicht auch nur auf dem Galaterbrief zu entnehmende Vermutungen angewiesen sind, nicht beirren lassen.

Die historische Unzuverlässigkeit der A. Gesch. führt mich noch zu einer weitern Vermutung, die ich gelegentlich dieser Untersuchung nicht unterdrücken möchte. Die gewöhnliche

Annahne, dass Paulus die vier Hauptbriefe in der Zeit zwischen 55 und 59 geschrieben habe, stützt sich darauf, dass nach Angabe der A. Gesch. die Gefangenschaft des Paulus zu Cäsarea zwei Jahre dauerte und zwar in die beiden letzten Jahre, da Felix Procurator von Judäa war, fiel (A. Gesch. 24, 27), und dass Paulus auch noch in Rom zwei Jahre lebte (A. Gesch. 28, 30), bevor die A. Gesch. den Faden ihrer Erzählung abbricht, d. h., wie man wohl annehmen darf, vor dem Ausbruch der Neronischen Christenverfolgung im Jahre 64. Darnach müsste Paulus spätestens im Frühjahr des Jahres 60 seine letzte Reise nach Jerusalem gemacht haben und der Römerbrief müsste im Jahre 59 oder spätestens im Anfange des Jahres 60 geschrieben worden sein. Dieses müsste aber noch damit in Einklang gebracht werden können, dass die Abberufung des Felix jedenfalls schon vor 62 erfolgt ist. Wir müssten also bei diesen Voraussetzungen die zwei Jahre in Cäsarea und die zwei Jahre in Rom sehr knapp als ungefähre Zeitbestimmungen (mit Abrundung nach oben) berechnen. Wer bürgt uns aber für die Richtigkeit der erwähnten Zahlenangaben der A. Gesch.? Wer bürgt uns dafür, ob Paulus, da er sich in der Gefangenschaft zu Cäsarea befand, es wirklich mit Felix und nicht vielmehr nur mit Festus, der ihn zu Schiff nach Rom transportiren liess, was wohl als geschichtliche Thatsache angenommen werden kann (diese Reise nach Rom beruht auf der zuverlässigen „Wir-Quelle“), zu thun gehabt hat? Von Felix und Festus wird der Apostelgeschichtschreiber doch nur durch Josephus einige Kenntnis gehabt haben, und es ist sehr wohl möglich, dass er das, was er in Kap. 24 und 25 aus des Paulus' Gefangenschaftszeit zu erzählen wusste, nach bloser Wahrscheinlichkeit auf Felix und Festus verteilte. Trotz der A. Gesch. ist es sehr leicht möglich, dass die letzte Reise des Paulus nach Jerusalem (deren Thatsächlichkeit ebenfalls durch

die „Wir-Quelle“ gestützt ist), später als in das Jahr 60 zu setzen ist. Es ist nicht ohne weiteres abzuweisen, dass Paulus die Briefe an die Korinther, Galater und Römer nicht zwischen 55 und 59, sondern sehr bald nacheinander in den Jahren 61 und 62 geschrieben hat. Je später diese Briefe angesetzt werden, desto erklärlicher werden sie. Sie setzen doch nicht nur eine völlige Ausreifung der religiösen Begriffswelt ihres Verfassers in ihrer nach allen Seiten sich kundgebenden einzigen Originalität, sondern auch eine vieljährige Wirksamkeit des Heidenapostels in der griechischen Welt und insbesondere einen längere Zeit dauernden Bestand der Gemeinden, an welche sie gerichtet sind, voraus.

SIEBENTES KAPITEL.

Der erste Brief an die Thessalonicher.

Seitdem Ferdinand Christian Baur die Echtheit dieses Briefes bestritten hat, nimmt die Kritik eine Stellung des Zweifels gegenüber demselben ein. In neuster Zeit hat Paul Schmidt mit guten Gründen die Echtheit desselben in Schutz genommen (Der erste Thessalonicherbrief neu erklärt 1885).

In erster Reihe hat P. Schmidt durch ausführliche Erklärung des ganzen Briefs den Nachweis gegeben, dass der sprachliche Charakter desselben ein durchaus paulinischer ist, so dass er den Schluss ziehen konnte: „Die Sprachform des Briefes trieft also von Paulinischer Art. Dass gerade viele von den terminis technicis seiner Dogmatik hier anzutreffen seien, lässt die Eigenart des Briefes nicht erwarten. Das ist entscheidend, dass, was von jenen Hauptbegriffen Paulinischer Systematik vorkommt, in urechtem Paulus-Sinn angewandt ist (S. 75)".

Die Durchsichtigkeit der Situation: das Verhältnis des schreibenden Apostels zu der vor kurzem erst gestifteten Gemeinde in Thessalonich, die durchweg als eine heidenchristliche sich ausweist 1, 9, die Verleumdungen und Verdächtigungen, denen seine Person durch die eifrig gegen ihn agitirende Judenschaft ausgesetzt war, die beruhigenden Nach-

richten, die Timotheus über den Stand der Gemeinde ihm hat bringen können, die Ermahnungen, zu denen er sich dennoch veranlasst sieht, die Belehrungen über die Wiederkunft Christi, wie dieselben veranlasst sind durch die Besorgnis der Thessalonicher, dass die in ihrer Mitte Entschlafenen an der Herrlichkeit Christi, wenn er kommt, nicht teilnehmen werden, — alles dieses ist dazu geeignet zum Erweis der Echtheit des Briefes zu dienen. Der Brief gibt in seinem gesamten Inhalt so viele Momente, die nur in thatsächlich gegebenen Verhältnissen begründet sein können, dass man vollkommen zu dem Schluss berechtigt ist, dass Paulus selbst an die von ihm gegründete Gemeinde zu Thessalonich mit Berücksichtigung dieser Verhältnisse diesen Brief geschrieben hat.

Diese Echtheit lässt sich auch vollständig aufrecht halten durch Berücksichtigung des Verhältnisses von Uebereinstimmung und Verschiedenheit zu den Briefen an die Galater, Korinther und Römer. Um die Uebereinstimmung des Inhalts mit den echten Paulinen zu würdigen, ist es allerdings unerlässlich, es sich vorstellig zu machen, dass eine judaistische Gegnerschaft in der jungen, durchaus heidenchristlichen Gemeinde in Thessalonich vollständig fehlte, als der Brief geschrieben wurde, der Apostel sich also nicht veranlasst sehen konnte. die dogmatischen Eigentümlichkeiten seiner Lehre, die sich ja dieser Opposition gegenüber entwickelt hatten, herauszukehren. Ja noch mehr. Die Gemeinde befand sich so sehr im allerersten Stadium der Erkenntnis des christlichen Heiles, dass offenbar der Glaube an den einen lebendigen und wahren Gott 1, 8 f. und die Erwartung der Wiederkunft Christi, „welchen Gott auferweckt hat von den Toten, der uns von dem kommenden Zorngericht erretten soll“ 1, 10 vgl. mit 4, 13—18, die sittliche Lebensführung 4, 1—12, die als Heiligung ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν zusammengefasst ist und bei der die Enthaltung von der πορνεία

und der πλεονεξία 4, 3—6 besonders in Betracht kam, alles das umfasste, was sie wussten und wissen konnten, so dass der Apostel gar nicht in der Lage war über diesen Gedankenkreis hinauszugehen. Dass der Gedanke der Wiederkunft Jesu Christi, verbunden mit der Art wie diese Erwartung die Gemüter der Thessalonicher Christen bewegte, am meisten in den Vordergrund trat, erweist sich als sicherstes und unzweideutigstes Merkmal der ältesten Zeit des Urchristentums. Der Wiederkunftgedanke war gewiss, wiewohl er auf jüdischem Boden entstanden war, eines der stärksten Vehikel für die rasche Ausbreitung der neuen Religion auch in der griechischen Welt in jener Zeit, da unwürdige, bösartige, halbwahnsinnige Narren auf dem römischen Kaiserthron die Welt beherrschten und in dem weitverbreiteten Elend die Gemüter sich nach einer in kürzester Frist in Aussicht gestellten Weltkatastrophe, nach einer neuen Ordnung der Dinge, sehnten. Dazu kommt, dass die Besorgnis der Thessalonicher wegen ihrer verstorbenen Gemeindegenossen in dieser Naivetät nur in der ersten Zeit ihres neuen Glaubens hat aufkommen und genährt werden können. Und wenn Paulus 4, 15. 17 die Erwartung ausspricht, dass er selber zu den Ueberlebenden bei der Erscheinung Christi gehören werde, in vollständiger Uebereinstimmung mit 1 Kor. 15, 52, so darf den Bestreitern der Echtheit nachdrücklich vorgehalten werden, dass nach dem Tode des Apostels niemand mehr diesen Gedanken hätte schreiben können.

Andererseits sind die religiösen Kerngedanken der paulinischen Lehre doch auch in diesem Briefe wieder zu finden. Wie in Röm. 1, 18 ff. wird auf den Zorn Gottes hingewiesen, dessen Gericht über die gottlose Heidenwelt wie über die den neuen Christusglauben leidenschaftlich verfolgende Judenwelt (1, 10; 2, 15. 16; 5, 3. 9) ergeht. Die

Erwählung und Berufung der Christen zur Heiligung entspricht, wenn dieses auch nur andeutungsweise (1, 4 ff.) ausgesprochen wird, der Lehre des Paulus, wie sie Röm. 8, 28 ff. ausgeführt wird. Die Erlösung selbst ist vermittelt durch Christi Tod und Auferstehung (4, 14; 5, 10) und soll sich vollenden bei seiner Wiederkunft (1, 10; 4, 13—18). Dass Jesus Christus für uns gestorben ist 5, 10, ist gut paulinisch, wenn auch nach dem oben bemerkten eine vollständige Entwickelung über den Heilswert und die Notwendigkeit des Opfertodes Jesu Christi nicht erwartet werden darf. Erklärlich ist es auch, dass der Gedanke der Rechtfertigung fehlt, wie er ja auch in den Korintherbriefen nur flüchtig 2 Kor. 5, 21 gestreift wird. Hingegen kommt die Bedeutung des Glaubens als der Wirkung der erwählenden Gnade mittelst des berufenden Wortes, wie Röm. 8, 17 auch hier zur Geltung (1, 5. 8; 2, 13; 3, 5 f. 10). Die Ermahnungen zur Heiligung des Lebens 4, 1—12 und 5, 1—24 entsprechen in der Art und Weise wie alles sittliche Leben als Wirkung der Gnade Gottes motivirt wird (2, 12; 5, 23 f.) den im Römerbrief (Kap. 8 und 12) gegebenen Ausführungen,

Nun ist aber auch gegen die Echtheit des 1. Thess. geltend gemacht worden, dass alle diese Momente nur in äusserlicher Weise absichtlich an paulinische Gedanken und Worte sich anlehnen, um auf diesem Wege mit geflissentlicher Beseitigung der charakteristischen Spitzen der paulinischen Lehre in einer späteren Zeit, da es galt den Gegensatz von Paulinismus und Judenchristentum aus der Welt zu schaffen, ein Machwerk herzustellen, welches mit dem Namen des Paulus einem „Unionspaulinismus“ Bahn zu bereiten die Aufgabe hätte. In dieser Richtung wird insbesondere auf die überraschende Aehnlichkeit folgender Stellen hingewiesen:

1 Thess. 1, 2 vgl. mit 1 Kor. 1, 4 und Röm. 1, 8—10;
„ „ 1, 8 „ „ Röm. 1, 8;

1 Thess.	2, 3. 5		vgl. mit	1 Kor.	2, 1. 4;
„	„	2, 8—10	„	„	2	„	12, 16. 17;
„	„	2, 19. 20	„	„	2	„	7, 4;
„	„	2, 17. 18; 3. 12	„	„	2	„	2, 12. 13; 7, 5;
„	„	3, 6	„	„	2	„	7, 6. 7;
„	„	4, 3	„	„	1	„	6, 18;
„	„	4, 4	„	„	1	„	7, 2:
„	„	4, 6	„	„	1	„	6, 8;
„	„	5, 19. 20	„	„	1	„	14, 39. 40

(vgl. P. Schmidt S. 103—106).

Die genaue Vergleichung dieser sinnverwandten Stellen zeigt aber, dass die angebliche Anlehnung keineswegs so äusserlich ist, wie man darzustellen sich bemüht hat. Vielmehr muss hervorgehoben werden, dass dieselben Verhältnisse in der korinthischen Gemeinde ganz naturgemäss zur Wiederholung derselben Ermahnungen und Belehrungen und zu denselben Massnahmen (Sendungen des Timotheus und des Titus) den schreibenden Apostel geführt haben, und er in diesen Stücken durchaus in freier Gedankenbildung, sowohl in den Korintherbriefen als in 1 Thess. sich bewegt.

Wenn insbesondere schon von Baur beanstandet wurde, dass die Christen einer kaum gestifteten Gemeinde sobald „ein Vorbild wurden allen Gläubigen in Macedonien und Achaja, dass ihr Glaube an Gott nicht allein in Macedonien und Achaja, sondern in aller Welt kund geworden ist“ (1, 7. 8) (Baur, Paulus. 2 Ausg. II S. 98), so dürfen wir wohl solche Worte ebenso wenig auf die Goldwage legen wie Röm. 1, 8; sie sind ein Ausdruck gewinnender Höflichkeit, eine benevolentiae captatio (so Hilgenfeld Einl. S. 240). Wenn ferner Baur die Erwähnung der Bedrückungen der Christengemeinden in Judäa 2, 13—16, und zwar, ohne dass der schreibende Apostel sich selbst als Teilnehmer der Christenverfolgung zu bezeichnen für gut findet, wie er es doch Gal. 1, 13 thut, auffällig und verdächtig findet, und dabei die Worte ἔφθασεν δὲ ’επ’ αὐτοὺς

ἡ ὀργὴ εἰς τέλος nur auf die Zerstörung Jerusalems zu beziehen für richtig hält, so erklärt sich die Judenfeindschaft vollständig aus den 2, 3—6 berührten Anfeindungen und ist gewiss mit der Situation in der Mitte des ersten Jahrhunderts viel eher zu vereinigen, als in einer späteren nachpaulinischen Zeit; und an Thatsachen, an denen Paulus den über die Juden gekommenen Zorn Gottes erkennen konnte, wird es auch zu Lebzeiten des Paulus nicht gefehlt haben. P. Schmidt denkt z. B. treffend an das Claudius-Edikt de pellendis Judaeis, das er in das Jahr 52 setzt (S. 87). Dass er aber seine eigene Thätigkeit bei der Verfolgung der Christengemeinde hier nicht in Erwähnung bringt, darf doch wahrlich nicht als ein Bedenken gelten.

Auffallend bleibt es freilich, was Holsten mit Nachdruck hervorhebt (Jahrbb. f. prot. Theol. 1877 S. 731 ff.), dass 1 Thess. 1, 3 die paulinische Trias πίστις, ἀγάπη und ἔλπις 1 Kor. 13, 13 auf eine künstliche Weise mit Apoc. 2, 2 ἔργον, κόπος und ὑπομονή combinirt erscheint. Sollte aber nicht hier Zufall im Spiel sein können? Und auch das ist nicht auszuschliessen, dass der Apocalyptiker, gleichviel wann ein solcher das 2. Kap. geschrieben haben mag, da ihm die paulinische Trias als solche bekannt war und er gegenüber dem Heidenapostel nur eine feindselige Stellung einnahm, wie denn Apoc. 2, 2 entweder direct auf Paulus gemünzt ist, oder doch eine Geistesrichtung im Auge hat, die man in einer späteren Zeit seitens des Judenchristentums doch auf Paulus als den eigentlichen Urheber zurückführte, er auch aus 1 Thess. 1, 3 zwar ἔργον, κόπος und ὑπομονή herübernahm, absichtlich aber die πίστις, ἀγάπη und ἔλπις wegliess. Ja auch der gleichfolgende Gedanke: „Ich habe wider dich, dass du deine erste Liebe verlassen hast“ (Apoc. 2, 4), fordert die absichtliche Nichterwähnung der Liebe in 2, 2, sodass mit dieser auch der Glaube und die Hoffnung wegfallen mussten. Auch wird sich hin-

sichtlich der parallelen Stellen 1 Thess. 5, 2 und Apoc. 3, 3 über die Priorität nichts entscheiden lassen.

Darf trotz allen Bedenken, die erhoben werden können, der 1. Thessalonicherbrief als ein paulinisches Schreiben angesehen werden, wofür ich mich schliesslich zu entscheiden geneigt bin, so gehört er auch gemäss der oben dargelegten Situation in die ältere Zeit der Wirksamkeit des Paulus. Er kann als ein Paulusbrief nur unter der Voraussetzung gelten, dass er den vier Hauptbriefen vorangegangen ist. Wir hätten in ihm die älteste Schrift der neutestamentlichen Litteratur.

ACHTES KAPITEL.

Der Brief an Philemon.

Die neuere Kritik nimmt eine Stellung des Zweifels gegenüber diesem Briefe ein. Bezeichnend ist es, dass Hausrath (Neutest. Zeitgesch. III. S. 362), Holtzmann (Zeitschr. für wiss. Theol. 1873 V. 428—441 und Einleitung S. 274), Pfleiderer (Urchristentum S. 683) und Weizsäcker (Apostoliches Zeitalter S. 565) sich weder für die Echtheit, noch für die Unechtheit entscheiden können.

Den Inhalt des Briefes im ganzen betreffend, scheint derselbe in engster Beziehung zu stehen zu der Behandlung der Sklavenfrage in Kol. 3, 22—25 und Eph. 6, 5—9, sowie auch 1 Petr. 2, 17—29. Nach diesen Stellen ist es unzweifelhaft, dass die Sklavenfrage das christliche Bewusstsein des 2. Jahrh. in lebhaftester Weise beschäftigte. Wie wir oben (Erstes Kap., Verhältnis des 1. Petrusbriefs zu dem Eph. und Kol. Brief) bemerkt haben, bildet auch in diesem Stück der 1. Petr. die Grundlage der beiden anderen. Tritt man mit dieser Voraussetzung an den Philemonbrief heran, so liegt der Gedanke nahe, dass derselbe zur Veranschaulichung von Kol. 3, 22—25 und Eph. 6, 5—9 als freie Composition die genannten Briefe ergänzen soll. Die Ermahnungen in Kol. 3, 22—25 und Eph. 6, 5—9 erhielten erst in der Art, wie

Philemon aufgefordert wird, den ihm entlaufenen Sklaven Onesimus nicht mehr als solchen, sondern als geliebten Bruder aufzunehmen V. 16, ihre idealste Spitze.

Dazu kommt die Erwägung, dass ausser dieser Uebereinstimmung im Inhalt, welche den Philemonbrief an die Seite von Kol. und Eph. stellt, die Verse 4—6 in einem völlig parallelen Verhältnis nach Wortlaut und Inhalt zu Eph. 1, 15–17 und Kol. 1, 3. 4. 9 stehen. Vers 4—6 erbaut sich ganz auf dem Grunde von Eph. 1, 15—17 und Kol. 1, 3. 4. 9. Das umgekehrte Verhältnis ist nicht wohl vorstellbar. Weniger Bedenken erregt V. 4, weil hier die Aehnlichkeit der paulinischen Briefeingänge überhaupt in Betracht kommt und V. 4 wie mit Kol. 1, 3, so auch mit Phil. 1, 3; 1 Kor. 1, 4; 1 Thess. 1, 2 und Röm. 1, 8—10 übereinstimmt. Die Schwierigkeit jedoch in V. 5, dass sowohl der Glaube als die Liebe sich gleichermassen auf den Herrn Jesus wie auf alle Heiligen beziehen, dürfte ihre Erklärung nur finden aus Eph. 1, 15 und Kol. 1, 4, wo Glaube und Liebe mit denselben Objectsbestimmungen verbunden sind, jedoch so, dass der Glaube nur auf den Herrn Jesus, die Liebe nur auf alle Heiligen bezogen wird. Wie diese Zusammenstellung mit dieser Ausdrucksweise von paulinischer Gewohnheit abweicht, so ist insbesondere der Ausdruck *πίστις πρὸς* [1]) *τὸν κύριον Ἰησοῦν* durchaus unpaulinish. (Paulus braucht aber auch sehr selten *εἰς* und *ἐπί* mit *πίστις* und *πιστεύειν* vgl. Drittes Kapitel S. 101. Vielleicht erklärt sich dieses *πρός*, welches in den Parallelen nicht gebraucht ist, durch die eigentümliche Verknüpfung, die in V. 5 beliebt worden ist, so dass etwa zu übersetzen wäre: „Da ich höre von dem Glauben und der Liebe, welche — *ἣν* ist auf beides als Gesamtbegriff gedacht zu beziehen — du hast in Beziehung auf den Herrn Jesus und

[1]) Uebrigens aber auch 1 Thess. 1, 8.

im Verhalten zu allen Heiligen"). Indem sich das Parallelitätsverhältnis in V. 6 fortsetzt, muss es als besonders auffallend erscheinen, dass ganz ebenso, wie Eph. 1, 17 und Kol. 1, 9 die Zweckbeziehung, hier durch ἵνα dort durch ὅπως ausgedrückt, auf die ἐπίγνωσις hinausläuft, was in den Kolosser-Epheserbriefen durch den ganzen Inhalt motivirt, im Philemonbrief dagegen gar nicht angezeigt ist. So stellt, wie Holtzmann sagt, „die Stelle 4—6 den gemeinsamen Stempel dar, welcher den Philemonbrief mit seinen beiden grösseren Geschwistern verbindet" (Ztschr. f. wiss. Theol. 1873 S. 435).

Gegenüber diesen Bedenken lässt sich aber doch nicht verkennen, dass der Brief sonst in seinem Inhalt, in seinem Ton, in seiner Sprachfarbe völlig paulinischen Charakter aufweist. Es spricht sich in dem Briefe eine Liebenswürdigkeit, eine Weitherzigkeit der Gesinnung aus, vermischt mit so heiterem Humor, dass wir den Brief sehr wohl als von Paulus verfasst uns denken können. Auch ist die Situation, welche der Brief voraussetzt, viel eher als eine geschichtliche und wirkliche, denn als eine künstlich gemachte zu begreifen. Sollte der Brief eine freie Composition sein, um die Christen des 2. Jahrh. in der Sklavenfrage zu orientiren, so müsste man eine viel principiellere Erörterung der ganzen Frage in demselben erwarten, während so wie der Brief sich darbietet, diese Frage nur zufällig gestreift erscheint.

So sehe ich mich denn zu der Annahme getrieben, dass Paulus selbst in der Veranlassung, die sich aus dem Briefe ergiebt, ihn auch geschrieben hat, dass aber die Verse 5 und 6 von der Hand des Verfassers des Epheserbriefes hineingefügt worden sind. Hat dieser Verfasser, wie ich meine, seinen Epheserbrief, mit dem von ihm umgearbeiteten, für seine Zwecke erweiterten Kolosserbrief als einen Paulus Redivivus in die Heidenkirche des 2. Jahrh. (zur Zeit Hadrians)

ausgehen lassen, so hat er als drittes Stück dieses kleine Paulusschreiben beigefügt, allerdings in der Absicht, in der so wichtigen, für ihn, wie für seine Zeit brennenden, in die socialen Verhältnisse so tief eingreifenden Sklavenfrage ein paulinisches Votum, das ihm als solches besonders erwünscht sein musste, darzubieten. Dabei hätte er sich nicht enthalten können, in diesen Paulusbrief seine Lieblingsgedanken von der Einheit des Glaubens und der Liebe und wie der christliche Glaube auf Erkenntnis abzielt an passender Stelle einzuschieben. Es darf darauf aufmerksam gemacht werden, dass V. 6 sich ganz gut an V. 4 anschliesst, und die Verse 5 und 6 für den Inhalt des ganzen durchaus entbehrlich sind. Die *κοινωνία τῆς πίστεως* mag der Interpolator aus dem *κοινωνός* V. 17 hergeleitet haben.

Ob Paulus den Brief in der Gefangenschaft zu Cäsarea oder zu Rom geschrieben hat, lässt sich nicht entscheiden. Aus dem Verhältniss von V. 22 zu Phil. 1, 20—23; 2, 17; 3, 10. 11 muss geschlossen werden, das er dem Philipperbrief vorangegangen ist.

NEUNTES KAPITEL.

Der Brief an die Philipper.

Eines der schwierigsten Probleme der neutestamentlichen Kritik bietet der Brief an die Philipper. Die Fragen nach der Zeit der Abfassung desselben, nach Echtheit oder Unechtheit haben bis jetzt eine befriedigende Lösung nicht gefunden. Die vortreffliche Abhandlung von Holsten (Jahrbb. f. prot. Theol. 1875. S. 425—495. 1876. S. 58—165. 282—372), welche sich die Aufgabe stellte die kritische Beurteilung der Abfassungsverhältnisse dieses Briefes durch das exegetische Verständnis desselben herbeizuführen, hat vielmehr die Schwierigkeiten des Problems aufgedeckt, als eine Lösung gegeben, bei welcher man sich, trotz aller Geneigtheit, ihm zuzustimmen, wirklich beruhigen könnte. Wenn nun Paul Wilhelm Schmidt in seiner gegen Holsten geschriebenen Abhandlung (Neutestamentliche Hyperkritik an dem jüngsten Angriff gegen die Echtheit des Philipperbriefs auf ihre Methode hin untersucht. 1880) scharfsinnig und gewandt die Abfassung des Briefes durch den Heidenapostel Paulus im ganzen Umfang des Schriftstücks zu verteidigen unternimmt, so hat er doch nicht alle Bedenken zu beseitigen vermocht, welche gegen den Paulinischen Ursprung erhoben werden können.

Am Schlusse des ersten, exegetischen Teils seiner Abhand-

lung, bei welchem es Holsten darum zu thun war, den Brief zu erklären, wie er sich selbst als Brief des Paulus giebt und nur an einzelnen Stellen auszusprechen für nötig befunden hat, „dass der paulinische Geist des Briefes nicht als der Geist des Paulus sich darzustellen scheine“, kommt er zu folgender Charakteristik des Briefes: „Was ist denn nun der Philipperbrief? Ein *λόγος παρακλήσεως ἐν Χριστῷ*. In einem entscheidenden Augenblicke, wo durch die Gefangenschaft des Paulus in Rom mit der Aussicht auf seinen Tod die Gemüter der paulinischen Gemeinden tief entmutigt sind, wo sie der unmittelbaren Einwirkung des Paulus auf ihren Geist beraubt sind, wo vor allem die gemischten Gemeinden zu ihrer allgemeinen Entmutigung noch ohne einheitliches Bewusstsein und dadurch den verdoppelten Angriffen der Gegner, namentlich der Juden und Judaisten ohne rechte Widerstandskraft ausgesetzt und dadurch mit Zerfall bedroht sind: da benutzt Paulus die Rückkehr des Epaphroditus nach Philippi und die Danksagung für eine Liebesgabe, um an die gemischte Gemeinde von Philippi ein mahnendes Trostwort, ein tröstendes Mahnwort zu richten, in welchem er alles zusammenfasst und zusammenwirken lässt, was im Stande ist, die Philipper zum treuen Beharren beim Evangelium des Paulus und zum festen Zusammenschluss in sich selbst zu bewegen. Wenn wir so die Lage ins Auge fassen, aus welcher der Brief geschrieben ist, so werden wir in ihm eine durchaus zweckmässige Zuschrift erkennen, trefflich, ja fein berechnet in Anlage und Ausführung, auf dem kleinen Raum voll passender, voll schöner, tiefer, zarter Empfindung“ (1875 S. 493 f.). Der zweite kritische Teil dagegen weist soviele einzelne Stücke auf, welche die paulinische Abfassung als eine unmögliche herausstellen, dass Holsten diese kritische Untersuchung mit den Worten schliesst: „So ist denn das Ergebnis unserer Kritik des Gedankeninhalts des Briefes, dass nicht im Geiste

und Bewusstsein des Paulus, sondern in einem fremden Geiste und Bewusstsein der Brief an die Philipper entstanden ist“ (1876 S. 164). Die Zeit des Briefes wird dahin bestimmt: „Wie der Brief notwendig ins erste Jahrhundert gehört, etwa zwischen 70—90 p. Chr., so möchte er der Zeit des Paulus so nahe als möglich zu rücken sein, näher an 70, als an 90 p. Chr.“ (1876 S. 327). So erhielte denn unser Brief, selbst wenn wir im vollsten Anschluss an Holstens Kritik auf seine Echtheit verzichten wollten, in der zeitlichen Reihenfolge der neutestamentlichen Briefe immerhin seine Stellung zwischen dem Römer- und dem Hebräerbrief.

Nach der uns gestellten Aufgabe, die zeitliche Folge, in welcher die Briefe des neuen Testaments abgefasst sind, festzustellen in Berücksichtigung der zwischen den einzelnen Briefen vorhandenen Uebereinstimmungen und Verschiedenheiten, können wir uns nur gedrungen fühlen, den Philipperbrief in die unmittelbarste Zeitnähe zu den von uns als echt anerkannten Paulusbriefen zu stellen.

Zunächst kommt für uns in dieser Hinsicht das persönliche Moment des Philipperbriefs in Betracht. Auch bei Holsten kommt dasselbe in auffallendster Weise zu seiner vollen Bedeutung. Die persönlichen Beziehungen zwischen dem in Rom gefangenen Paulus und seiner ihm vor allem teuern Gemeinde zu Philippi werden in ihrer geschichtlichen Thatsächlichkeit vollständig anerkannt. „Aus dem Briefe wäre es nicht zu widerlegen, wenn man die Hypothese wagte, dass die offenbar auf thatsächlicher Wissenschaft beruhende Kunde des Verfassers von der Liebesgabe der Philipper an den gefangenen Paulus nach Rom, von der Rücksendung des Epaphroditus nach Philippi, vielleicht auch von der Absicht des Paulus, den Timotheus dahin zu senden, und von der Gemütsstimmung des Paulus in seiner Gefangenschaft, dass endlich die liebende Bewunderung des Verfassers für die

Persönlichkeit des Paulus einen Verfasser verrate, der noch die Zeit des Paulus mit durchlebt hatte“ (1876 S. 327).

So hätten wir in allem, was der Brief Persönliches enthält, und was einen so grossen Teil seines Inhalts ausmacht, nicht etwa eine Pauluslegende, welche ersonnen worden wäre, um etwa die Kenosislehre, das einzige was der Brief an dogmatischem Inhalt bietet, in eine Umrahmung zu fassen, aus welcher die Leser einer spätern Zeit den paulinischen Ursprung dieser Lehre folgern sollten. Alles vielmehr, was der schreibende Apostel über sich selbst, über seine Lage, über seine Gemütsstimmungen schreibt, soll einen Wert für die philippische Gemeinde haben. Die Adresse soll ihre volle Richtigkeit behalten. Der Schreiber des Briefs hat eine bestimmte Gemeinde vor Augen und will mit seinen Ermahnungen und Tröstungen in ihre Verhältnisse eingreifen. Da können wir doch die Frage nicht unterdrücken: Konnte denn wirklich ein Anderer, ein dem grossen Heidenapostel nahestehender sich mit solcher Lebhaftigkeit, mit solcher innern Wahrheit in die Lage, in die Empfindungen desselben versetzen? Konnte ein solcher denn wirklich so aus dem Herzen des Paulus heraus reden, wie das in diesem Briefe überall und durchgehends geschieht? Holsten sucht das in seiner Weise fein und geistreich wahrscheinlich zu machen (1876 S. 354—359).

Ich muss bekennen, dass ich in diesem Stück mich nicht dazu entschliessen kann, diesen Brief von einem andern Verfasser geschrieben sein zu lassen, wenn doch einmal der ganze Inhalt des Briefes dazu nötigen soll, ihn in die unmittelbarste Nähe der Lebenszeit des Paulus zu stellen. Muss es denn nicht, wenigstens nach dieser Seite hin, als das viel wahrscheinlichere sich aufdrängen, den Brief auch von Paulus selbst geschrieben sein zu lassen? Nur der wirkliche Paulus hat den herzlichen Ton anstimmen können, wie er durch den ganzen Brief hindurchgeht. Nur der wirkliche Paulus konnte mit

solcher Bewegtheit des Gemüts, mit solcher Wärme und Unmittelbarkeit des Ausdrucks über seine Herzensvorgänge in ihrem Wechsel, in dem Schwanken seiner Wünsche, mit seinen Hoffnungen und Sorgen, sich ausgelassen haben, wie wir das 1, 12—26 lesen. Nur der wirkliche Paulus konnte seine ihm persönlich nahestehende Gemeinde mit solcher Herzlichkeit und Eindringlichkeit ermahnt haben, wie 1, 27—2, 5; 2, 12—18. Nur der wirkliche Paulus konnte Timotheus und Epaphroditus seinen Philippern gegenüber die von wärmster Liebe eingegebenen Empfehlungen 2, 19—30 geben. Und, was auch Holsten dagegen sagen mag (1876. S. 156—163), nur der wirkliche Paulus konnte so vornehm, so fein, so zurückhaltend und doch wieder so warm anerkennend die Liebesgabe der Philipper angenommen haben, wie es in den Worten 4, 10—20 ausgedrückt ist. Nur der wirkliche Paulus konnte ganz in seiner Weise sich selbst einführen 3, 12—15, um einen tief in die Erfahrung des religiösen Lebens greifenden Gedanken zur Anschaulichkeit zu bringen.

Und noch nach einer andern Seite muss sich die von Holsten aus der Kritik des Briefes gefundene Situation als eine sehr unwahrscheinliche herausstellen. Mit gutem Recht bemerkt nämlich Holtzmann: „Wer sollte bald nach dem Tode des Paulus diesen noch reden lassen, wie 1, 25. 26; 2, 24 geschieht und 2, 25 den wohl noch in Philippi lebenden Epaphroditus zum Ueberbringer eines nie angekommenen Briefes gemacht haben?“ (Einl. S. 304).

Ueberzeugend hat Holsten den Zweck des Philipperbriefs aufgezeigt. Derselbe tritt am meisten zutage in dem Abschnitt 1, 27—2, 18. Nicht ist er aber zu suchen in der Kenosislehre 2, 6. 7, die im Zusammenhang des ganzen Briefs ein durchaus nebensächliches Moment ist, ohne alles Gewicht bleibt. Was den Apostel bewogen hat, diesen Brief zu schreiben ist dieses, dass die aus Judenchristen und Heidenchristen

gemischte Gemeinde zu Philippi trotz den Verschiedenheiten, die sich bei diesem Gegensatze geltend machen mussten, zur Einigung des Sinnes und Bewusstseins, des Glaubens und Lebens gelangen sollte (1, 27; 2, 2—4). Offenbar haben die Gegensätze in der Gemeinde (1, 28; 2, 3; 3, 1 ff.) diese Einigung noch verhindert. Nun aber ist alles dem Apostel daran gelegen, die Hindernisse durch alles, was der Geist Jesu Christi eingibt (2, 1; 4, 8 f.), zu überwinden und die Einigung herbeizuführen. Das eine *εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* 1, 27 soll die Lebensgemeinschaft aller Gläubigen in Philippi bedingen, damit sie in einem Geiste, einmütig für den Glauben des Evangeliums kämpfen und sich in keinem Stücke von den Widersachern 1, 28, als welche nach 3, 2 ff. nur judenchristliche gedacht werden können, scheu machen lassen.

Dieser Zweck ist dem Philipperbrief eigentümlich, so dass dieser sich dadurch von den andern Paulusbriefen unterscheidet. Stellt Paulus in den Galater- und Korintherbriefen sein Evangelium dem „andern Evangelium“ der Judenchristen gegenüber, so ist hier 1, 27 das *εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* ein solches, in welchem Juden- und Heidenchristen zur Einheit sich zusammenschliessen können und sollen. Holsten meint zwar, dass dieser universale Charakter des *εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* im Philipperbrief nicht nur etwas unterscheidendes, sondern auch etwas unpaulinisches sei, dass der Begriff des Evangeliums hier eine auf paulinischem Boden leicht sich vollziehende „Umformung“ erlitten habe (1876. S. 80). Ich glaube nicht, dass der Gedanke an eine „Umformung“ unbedingt notwendig ist. Der irenische Zweck des Philipperbriefs berührt sich auf engste und innigste mit der irenischen Haltung des Römerbriefs. Das *εὐαγγέλιον* Röm. 1, 16 hat ganz den nämlichen universalen Charakter wie das *εὐαγγέλιον* Phil. 1, 27. Ist nicht der ganze Römerbrief dahin gerichtet, die noch vorhandenen judenchristlichen Vorurteile gegenüber dem universalen, Juden und Hel-

lenen in gleicher Weise umschliessenden Charakter des Evangeliums Jesu Christi zu überwinden? Ja wir können in diesem Stücke noch weiter gehen. Setzt denn nicht der Streitfall in Antiochien, der im Galaterbrief so bedeutsam ins Licht gestellt erscheint, die Thatsache voraus, dass Paulus von jeher es sich zur Aufgabe seines Lebens gemacht hat, Juden und Heiden zu einer Gemeinschaft des Glaubens zu vereinigen, ja dass es ihm schon in Antiochien gelungen war eine solche Glaubensgemeinschaft von Griechen und Juden zu Stande zu bringen, bei welcher die Forderungen des Gesetzes, die Speisegebote, die Beschneidung hinter die befreiende Macht des Christusglaubens mit Notwendigkeit zurücktreten mussten? Im Bewusstsein der Einheit ihres neuen Glaubens, den sie dem Heidenapostel zu verdanken hatten, haben schon in Antiochien Griechen und Juden miteinander gegessen, bis die von Jerusalem hinüberkamen und diese Gemeinschaft verstörten. Gewiss konnte derselbe Paulus ein Jahrzehnt später in demselben Sinn und Geist in der Gemeinde zu Philippi für beide, noch zögernd einander gegenüberstehende, Teile dieselbe Einigung zu bewirken suchen. Der Ton der Herzlichkeit, Wärme und Eindringlichkeit, mit welchem der Apostel diesen Zweck zu erreichen sich bemüht, berechtigt uns zu der Annahme, dass die Hindernisse wohl bestanden, dass sie aber dem Apostel nicht unüberwindlich zu sein schienen, so dass er mit zuversichtlicher Aussicht auf den gewünschten Erfolg seine Ermahnung zur Einigung hat schreiben können. So kann auch von Seite des Zweckes, der den ganzen Philipperbrief beherrscht, und auch durch die Art, wie überall in diesem Briefe derselbe zum Ausdruck kommt, keine Einwendung gegen die Abfassung des Briefes durch Paulus erhoben werden. „Es könnte — hier lassen wir wieder Holsten selbst reden — nur noch die Frage sich erheben, wenn der Verf. in der Philippischen Gemeinde eine aus heidnischen und jüdischen Gläubigen ge-

mischte vor sich hatte und wenn er beabsichtigte, die volle Einigung dieser gemischten Gemeinde zu bewirken, weshalb derselbe nicht offen und klar durch den Brief hindurch diese beiden Gruppen der Gemeinde bezeichnet habe, weshalb die Spuren eines solchen Bestandes so versteckt seien, dass nur die mühsamste Erörterung das Dasein dieses Bestandes auffinden und sicher stellen könne. Aber man muss bedenken, dass, was für uns verborgen und dunkel ist, für die mitlebenden Philipper hell und selbstverständlich war; muss bedenken, dass die Gemeinde äusserlich einen grossen Schritt zur Einigung schon gethan hatte, dass der Verf. also, wenn er die alten Parteinahmen *Ἕλληνες*, *ἔθνη*, *Ἰουδαῖοι* wieder heraufbeschworen hätte, die alten halb schon überwundenen Scheidungen wieder von neuem zu erhöhtem Gemütsinteresse gemacht und damit seinem Zwecke selber entgegenarbeitet haben würde“ (S. 79).

Aber so ganz zurückhaltend, wie es hier Holsten darstellt, ist der Verfasser doch nicht gewesen. Nach dieser Seite hat der Abschnitt 3, 1 ff. zu seinem Rechte zu kommen. Von jeher hat man freilich hier die grössten Schwierigkeiten in kritischer Beziehung empfunden. „Ein Stein des Anstosses liegt ungehoben noch immer 3, 1. Auffällig wird stets bleiben, dass der Brief gerade da, wo er sichtlich dem Ende zuneigt, factisch erst seine Mitte findet“. Holtzmann (Einl. S. 301). Man hat von dem Hiatus, der zwischen 3, 1 und 3, 2 klafft, Anlass genommen, den Brief in zwei Briefe zu zerlegen, um sich auf diese Weise die inderthat verschiedene Stimmung des Schreibenden in den beiden ersten und in den beiden letzten Kapiteln zu erklären. Noch mehr dürfte die Vermutung angezeigt sein, dass der schreibende Apostel bei dem *χαίρετε ἐν κυρίῳ* 3, 1 lediglich an das gedacht hat, was er 4, 4 ff., wo das *χαίρετε ἐν κυρίῳ* wieder aufgenommen ist, geschrieben hat, so dass 3, 2—4, 3 als Einschaltung anzu-

sehen wäre, entweder eine solche, die eine spätere Hand hineingesetzt hätte, oder aber eine solche, die der schreibende Apostel selbst, unwillkürlich seinen Gedankengang durch das *βλέπετε τοὺς κύνας, βλέπετε κτλ.* unterbrechend, eingeschoben hätte. Das ganze dritte Kapitel muss nämlich im Zusammenhange des Briefs unerlässlich erscheinen, sofern alles, was darin sich findet, doch dem Zwecke, die Einigung der aus Juden- und Heidenchristen gemischten Gemeinde herbeizuführen, dient. Hier werden die Hindernisse, die noch dieser Einigung entgegenstehen, namhaft gemacht. Hier wird hingewiesen auf die Vorzüge, die das Volk der Juden für sich in Anspruch nimmt 3, 4 ff., aber auch nachdrücklich gesagt, dass diese vermeintlichen Vorzüge um Christi willen für Schaden zu achten sind, ja dass sie thatsächlich gegenüber der Erkenntnis Christi, welche dieselben überwältigt, hinfällig geworden sind. Gewiss war auch Alles, was in diesem Sinne hier gesagt ist, für die Philipper durchaus verständlich und durchsichtig, weniger aber für uns, die wir inbezug auf die Feinde des Kreuzes Christi 3, 18 f., auf die Syntyche und die Euodia, auf den Syzygos 4, 2 f. (ob Personen oder allegorische Typen), und nicht zum wenigsten auf die *κύνες*, die *κακοὶ ἐργάται*, die *κατατομή* auf Vermutungen uns angewiesen sehen.

Wer sind die *κύνες*, die *κακοὶ ἐργάται*, die *κατατομή*? Zwei Auslegungen stehen einander gegenüber. Die einen sehen in den also bezeichneten Juden, welche das christliche Heil als solches zu vernichten suchten. Holsten und P. W. Schmidt sind darin einig, dass sie in diesen Worten eine Hinweisung auf die Juden finden, welche ihre Messiasfeindschaft durch den Mord des Jakobus in Jerusalem im Jahre 62 zu erkennen gegeben haben, so dass dieses Ereignis diesen Ausfall voll leidenschaftlichen Hasses erklärlich machen würde. P. W. Schmidt beruhigt sich damit, dass diese blutgierige

Gewaltthat seitens des Judentums auch den Apostel Paulus zu solch leidenschaftlicher Ausdrucksweise erregt haben könnte (S. 24—26 und S. 70—74); während Holsten Bedenken trägt, auch wenn ein solches Ereignis den Anlass dazu geboten hätte, einem Juden, wie Paulus war, diese Aeusserungen zuzuschreiben und daher meint, dass, wenn diese Worte nicht unbegreiflich bleiben sollen, sie auch notwendig uns in eine spätere Zeit und auf einen nicht jüdischen Verfasser führen (S. 146). Andere dagegen sehen in diesem Ausfall eine Bezeichnung der Judenchristen, welche dem Apostel überall das grösste Hindernis zur Ausführung seines Lebenswerkes bereiteten, und daher mit ihrem verblendeten Eifer auch einmal den Apostel zu einer solchen Aeusserung leidenschaftlicher Erregtheit wohl haben hinreissen können. So Pfleiderer: „Die Charakteristik dieser Leute stimmt mit der in 2 Kor. 11, 13—23 und Gal. 5, 10 f.; 6, 12 f. so genau überein, dass es dieselben Leute wie dort sein müssen, also judaistische Agitatoren, welche die Gemeinde zu Philippi, zu welcher sie selbst nicht gehörten, zu verhetzen suchten, bis jetzt ohne Erfolg zwar, sodass Paulus der Gemeinde alles Lob spenden konnte, aber doch zugleich eine ernste Warnung vor der ihr von diesen Leuten drohenden Gefahr für nötig erachtete“ (Urchristentum S. 151). Ich schliesse mich dieser Auffassung an, weil sie mir vollständig dem Zweck und dem Inhalt des Philipperbriefs zu entsprechen scheint; und ich wage es zu behaupten, dass, wenn Paulus im Galaterbrief über die Beschneidung und die darauf sich gründende Ausschliesslichkeit der Judenchristen innerhalb des christlichen Heils sich so hat auslassen können wie es dort 5, 12; 6, 12. 13 geschieht, es mir auch nicht undenkbar scheint, dass Paulus selbst diese Worte geschrieben hat. Mit der *περιτομή* haben die Judenchristen den Paulus in der ganzen Zeit seiner apostolischen Wirksamkeit Jahrzehnte hindurch geplagt, sie haben gar

vielfach mit der Forderung derselben ihn um seine besten Erfolge zu bringen vermocht, sie bereiteten ihm mit ihrer *περιτομή* das eigentliche Pathos seines Lebens, so dass wahrlich es nicht verwunderlich erscheinen kann, wenn schliesslich dieses Pochen auf das ererbte Vorrecht Israels ihm im höchsten Grade widerwärtig geworden war. So dürfte sich ihm der Ausdruck *κατατομή* als bitterer Spott aufgedrungen haben. Zugleich aber verband er mit diesem Ausdruck den Gedanken, dass die Judenchristen in ihrer beharrlichen Ausschliesslichkeit die Welt zerschneiden, das religiöse Leben zerschneiden, den Glauben zerschneiden, Christus zerschneiden. Es ist vielleicht ethisch nicht ganz zulässig den grossen Heidenapostel wegen der *κύνες* zu entschuldigen, aber so ganz unerklärlich ist der Ausdruck nicht.

Nun aber hat Holsten in dem ganzen Abschnitt 3, 2—14 mehr als irgendwo sonst im Philipperbrief die gewichtigsten Gründe für die Unmöglichkeit einer paulinischen Abfassung (S. 163 f.) gefunden. Sie scheinen mir aber nicht unwiderleglich zu sein. Im folgenden will ich in übersichtlicher Kürze die Gründe Holstens für die Unmöglichkeit einer paulinischen Abfassung, sofern sie den Abschnitt 3, 2—14 betreffen, und P. W. Schmidts Widerlegung derselben gegenüberstellen.

Unpaulinisch soll in dieser Stelle zunächst sein der vorausgesetzte „Gegensatz zwischen der jüdischen Gerechtigkeit als einer nur äusserlichen des ritualen oder ceremonialen Gesetzes und der christlichen Gerechtigkeit als der eines geistigen innerlichen Lebensprozesses“. P. W. Schmidt bemerkt dagegen ganz richtig: „Es liegt kein Grund vor im *νόμος* nicht auch hier das Mosaische Gesetz als Ganzes, kein Grund, darin das Ceremonialgesetz allein zu sehen. Beweis: die Worte *κατὰ νόμον Φαρισαῖος*, über welche der Angriff Holsten's mit auffallender Schnelligkeit hinweggeht. Sind die Pharisäer etwa nur „flache“, äusserlich gesinnte Ritualisten? Oder war nicht

vielmehr alles eifrige Festhalten an den durch die mündliche Ueberlieferung vermehrten *πατρικαὶ παραδόσεις* im eminenten Sinne religiös-sittlich motivirt bei ihnen? Nicht also beschreibt Paulus selbst die Consequenzen seiner pharisäischen Bildung Gal. 1, 14; dieselben liefen vielmehr auf ein Zunehmen im *Ἰουδαισμός* als solchem hinaus (*ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιώτας*)" (S. 78).

Damit erledigt sich auch, dass Holsten für die Unmöglichkeit einer paulinischen Abfassung „die Aufstellung seiner eigenen (Pauli) Persönlichkeit als des Urbildes der jüdischen und christlichen Gerechtigkeit mit dem Ausspruche, dass er untadelig gewesen sei in Betreff der Gerechtigkeit im Gesetze" (3, 6), geltend macht. Richtig dagegen Schmidt: „V. 5 bedeutet: In Bezug auf das Gesetz (schlechthin) ging ich (im Princip) bis zu dem äusserlichsten Rigorismus der Pharisäer, wie ich das durch den äussersten Verfolgungsfanatismus gegen die Gemeinde bewies. Und V. 6: In Bezug auf die (faktische) Gerechtigkeit im Gesetze ging ich bis auf die äusserste Korrektheit" (S. 79). Wahrlich: so gut als Paulus Gal. 1, 13. 14 hat schreiben können, so gut kann er auch selbst Phil. 3, 6 geschrieben haben.

Ferner soll diese Unmöglichkeit hervorgehen aus „der Beschreibung des subjectiven Lebensprozesses mit Vorausstellung der Auferstehung und Abschwächung der Idee der Genossenschaft des Kreuzes Christi" (3, 10). Dagegen Schmidt: „Es ist eben dem Briefschreiber Paulus ein Mal das Ungeheuerliche passirt, dass er zuerst an das Ziel aller christlichen Heilsentwicklung dachte und erst dann an den Weg dahin mit seinen Leidensstationen. Damit es aber auch für die schärferen Augen garantirt bleibe, dass Paulus das Sterben vor das Auferstehen setze, „corrigirt" er sich ja sofort und stellt *συμμορφίζεσθαι τῷ θανάτῳ αὐτοῦ* sogleich wieder vor das *καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν ἐκ τῶν νεκρῶν*" (S. 82). Phil. 3, 10 deckt sich dem Sinne nach völlig mit Röm. 6, 4—6.

Endlich soll „die Bedingtheit der Auferstehung durch die subjective Gerechtigkeit und in Folge davon die Ungewissheit der Auferstehung“ (3, 11) die Unmöglichkeit einer paulinischen Abfassung bloslegen. Ist es denn aber nicht im 8 Kap. des Römerbriefs ausgeführt, dass die objective Gerechtigkeit aufgrund des Kreuzestodes Jesu Christi in dem Gläubigen auch eine subjective Gerechtigkeit aufrichtet, die in dem Bewusstsein der Gotteskindschaft gipfelt und auf diesem Wege die Gewissheit des ewigen Lebens verleiht? Diese Gewissheit wird denn auch in Wahrheit in 3, 11 gar nicht in Zweifel gezogen, wie Schmidt richtig sagt: „Gerade weil Paulus hier zwar von sich, aber von sich „als Repraesentanten und Träger des christlichen Bewusstseins“, von sich als Typus spricht, so kann seine Vorstellung von seiner eigenen Zukunft keine andere sein als die von der Zukunft der Christusgläubigen überhaupt, und das εἴπως erhält von 1, 23 seine rechte Beleuchtung so gut für sie als für ihn: diese „deliberative“ Ausdrucksform stellt nicht die „Certitudo salutis“ in Frage, sondern schliesst die fleischliche Sicherheit aus, für welche das στήκετε ἐν κυρίῳ (4, 1) etwas Selbstverständliches wäre“ (S. 82).

Soweit glaube ich trotz allen Bedenken und Schwierigkeiten für die Abfassung des Philipperbriefs durch Paulus eintreten zu können.

Aber — und damit kommen wir zu der anderen Seite der Beurteilung des Philipperbriefs — ohne allen Zweifel hat Holsten recht, wenn er „die Indifferenz gegen die objective Eine Wahrheit“, wie sie sich 1, 15—18 ausspricht, und „den Verlust der Idee, dass der praeexistente Christus der himmlische Mensch ist“ (2, 6 ff.), für durchaus unvereinbar mit des Paulus Evangelium Gal. 1, 6—8 und des Paulus christologischen Grundvoraussetzungen erklärt.

Ueber 1, 18 sagt Holsten: „Wenn irgendwo, so liegt hier die Unmöglichkeit vor, dass Paulus solche Gedanken gedacht, solche Worte geschrieben habe“. Es ist zu behaupten, „dass weder der Paulus des Galaterbriefs (1, 6—10), weder der der Korintherbriefe (2 Kor. 4, 1—6), weder der des Römerbriefs (cp. 1—11; 3, 27—29) noch Paulus überhaupt und jemals so hätte sprechen können. Denn er hätte den ganzen Gehalt seines Lebens und Strebens aufgeben müssen, zugeben müssen, dass die göttliche Wahrheit eine sei und auch eine andere“ (a. a. O. 1876. S. 148). Unmöglich ist es sich dem Gewichte dieser Worte zu entziehen.

Es genügt inderthat nicht sich damit zu beruhigen, dass die 1, 16 ff. bezeichneten, „Leute 1. nicht eine von ihm selbst gestiftete Gemeinde verwirrten; 2. dass ihm in seiner jetzigen Lage und nach den gemachten Erfahrungen, die ihn gleich sehr zur Erhebung und zur Hoffnung stimmten, die Wichtigkeit der Verbreitung des Evang. in Rom selbst in judaistischer Fassung einleuchten musste, und dass er hoffen durfte, die von ihm selbst gepredigte Wahrheit werde endlich doch durchdringen“, oder wenn zur Beseitigung des Widerspruchs zwischen 1, 18 und 3, 2 gesagt worden ist, „es vertrage sich die Milde der Beurteilung 1, 18 mit der Strenge der Warnung 3, 2, sofern diese sich auf seine Gemeinde zu Philippi bezieht und vom thatkräftigen Eifer dictirt ist, während jene Milde der Betrachtung angehört“ (So de Wette in seinem Commentar, 2 Aufl. 1847 S. 185). Es ist geradezu unrichtig, wenn P. W. Schmidt nur an den τρόπος der Verkündigung des Evangeliums sich halten will und es übersieht, dass die ἐριθεία, die Parteisucht 1, 17 auch den Inhalt dessen, was seine Gegner verkündigten, beeinflussen musste. Es ist sehr weit hergeholt und daher nicht überzeugend, wenn Pfleiderer die Vermutung hegt, „dass die römischen Judenchristen einen Christus verkündigt haben

werden, welcher, wenn auch nicht ganz der paulinische, doch wenigstens diesem nicht so sehr fernstand, wie der „andere Jesus“ jener principiellen Gegner des paulinischen Evangeliums in Galatien und Korinth“, dass diese Judenchristen einen solchen Christus gelehrt haben werden, „der ebenfalls, wie der paulinische, ein höheres Geistwesen war, etwa von der Art wie „die Weisheit“ oder der himmlische Idealmensch der alexandrinisch-jüdischen Spekulation, einen Christus jedenfalls, in welchem die ideale und ebendamit universalistische Seite der jüdischen Messiasidee über die empirische und national beschränkte Seite überwog, in welchem also auch kein principieller Gegensatz gegen das überjüdische Christentum des Paulus lag“ (a. a. O. S. 147 f.).

Sehen wir uns die Stelle 1, 15—18 an, so steht Vers 18 darin keineswegs blos in Widerspruch zu 3, 2, sondern auch schon zu der Hinweisung auf die Widersacher 1, 28 und zu der Wertlegung auf die Einmütigkeit des Geistes, die der Verfasser wiederholt 1, 27; 2, 2 den Lesern an's Herz legt, aber auch ebenso zu den unmittelbar vorhergehenden Mitteilungen Vs. 15—17, zu der hier deutlich genug als verderblich gekennzeichneten ἐριθεία, vor welcher der Apostel 2, 3 auch die Philipper warnt. Die Worte: *τί γάρ; πλὴν ὅτι παντὶ τρόπῳ, εἴτε προφάσει εἴτε ἀληθείᾳ, Χριστός καταγγέλλεται, καὶ ἐν τούτῳ χαίρω, ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι*, können von Paulus nicht geschrieben worden sein. Sie können aber, falls Paulus als der Verfasser des Briefes gelten darf, in unserm gegenwärtigen Text sehr gut als eine Interpolation angesehen werden. Sie sind im Zusammenhang völlig entbehrlich. Das *οἶδα γὰρ* V. 19, welches jetzt freilich höchst wunderlich die an sich unbegreifliche Freude zu begründen scheint, gibt viel besser und angemessener die Begründung dessen, dass die persönlichen Verhältnisse des Paulus in Rom zur Förderung des Evangeliums gereichten. Die Rückbeziehung des *τοῦτο* auf Vs. 12—14

stimmt auch völlig mit dem Wortlaut der Begründung Vs. 19, so dass Vs. 15—17 nur als Einschränkung der Vs. 12—14 gegebenen Hinweisung auf das, was in seinen Erlebnissen und Erfahrungen die Sache Christi förderte, angesehen werden muss. Nicht diese Einschränkung bedurfte der Begründung, wohl aber der Hauptgedanke Vs. 12—14. Paulus ist in Vs. 19 ff. geneigt das Hinderliche zu übersehen und nur das Förderliche als das entscheidende und wichtigere Moment hervorzuheben. Auch ist es rein unmöglich, wenn wir Holsten folgen wollten, sich zu denken, dass die Worte Vs. 18 unmittelbar nach des Paulus Tode im Namen des Paulus geschrieben worden seien. Undenkbar ist es, dass ein Pauliner, der sich so ganz und gar in Paulus Denkweise hineingelebt hätte, zu dieser Milde des Urteils gerade unmittelbar nach des Meisters Tode aufgelegt gewesen wäre. Diese Hinzufügung kann ihre Entstehung nur einer irenischen Stimmung in der christlichen Kirche verdanken, wie sie etwa der in der Zeit Trajans verfassten Apostelgeschichte zugrundeliegt, aber auch in einer späteren Zeit hat aufkommen können.

Auch die einzige Stelle des gegenwärtigen Briefs, die eine hervorragende dogmatische Bedeutung hat: die Lehre von der Kenosis des praeexistenten Christus 2, 6. 7, eingefasst in den für das Gewicht dieser Lehre so harmlosen Rahmen des Demutsbeispiels Christi Jesu, ist durchaus unvereinbar mit der paulinischen Christologie. Vgl. hierüber Holsten (a. a. O. 1876. S. 123—142). Paulus kann unmöglich die Worte geschrieben haben: *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν, μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος.* Und zwar erweist sich die hier vorgetragene Lehre nach beiden in Betracht kommenden Seiten als widerpaulinisch. Nirgends findet sich bei Paulus der Gedanke, dass der praeexistente Christus sich selbst zur Entäusserung seiner

Gottheitsgestalt, zur Selbstenleerung entschlossen habe, dass Christus selbst eine vormalige göttliche Herrlichkeit aufgegeben habe, um in menschliche Niedrigkeit einzutreten. Es ist als der Mittelpunkt der paulinischen Christusvorstellung festzuhalten, dass der praeexistente Christus als der „himmlische Mensch“ gedacht wird. Die paulinische Christologie weiss es gar nicht anders, als dass Gott diesen seinen Sohn gesandt hat, da die Zeit erfüllet war, und dieser durch menschliche Geburt in das zeitlich irdische Dasein eingetreten ist und als Volksgenosse Israels unter dem Gesetze lebte (Gal. 4, 4 f.), ja dass er nach dem Fleisch aus dem Samen Davids geworden ist, nach dem Heiligkeitsgeist aber erst von der Totenauferstehung her in Kraft als Sohn Gottes erwiesen ist (Röm. 1, 3), dass derselbe erst durch Kreuzestod und Auferstehung hindurch der Sohn Gottes, der Herr, das Haupt der Menschheit, der Welterlöser, auf welchen die Lichtherrlichkeit Gottes herniederstrahlte, geworden ist.

Nach der anderen Seite ist aber auch der irdische Christus Phil 2, 6. 7 kein wirklicher Mensch, sondern nur *σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*. Dieses setzt offenbar nur die äussere Gestalt, den Schein eines Menschendaseins voraus. Wären diese Worte in einer ausserbiblischen Schrift des Urchristentums zu finden, so wäre das offenbar Doketische dieser Anschauung längst allgemein anerkannt. Auch der Ausdruck *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων* kann nur als eine sehr verunglückte Nachahmung von Röm. 8, 3 angesehen werden, wo die *σάρξ* Jesu Christi als eine der sündlich-menschlichen *σάρξ* ähnliche, aber auch sicher als eine thatsächlich unsündliche, sündlose bezeichnet werden soll, hier aber gesagt ist, dass Jesus Christus in der Aehnlichkeit eines menschlichen Daseins auf Erden gelebt habe, dieses also nicht wirklich inne hatte. Wie Röm. 8, 3 die Thatsächlichkeit der Sünde ausgeschlossen ist, so hier die Thatsächlichkeit des Menschenda-

seins. Diese Vorstellung ist nun einmal mit paulinischer Christologie unvereinbar.

Nicht der christologische Excurs in seinem ganzen Umfang 2, 6—11 ist als unpaulinische Hineintragung zu beanstanden, aber wohl die beiden Verse 6 und 7. Gerade der Zusammenschluss dieser beiden Verse mit dem Vorhergehenden und Folgenden ist keineswegs einleuchtend. Soll überhaupt das Verhalten Christi Jesu als Vorbild der Demut verwendbar sein, so ist doch der vorzeitliche Entschluss der Entäusserung der Gottheitsgestalt, womit menschliche Demut gar nicht verglichen werden kann, keineswegs treffend gewählt. Nur eine menschliche und nicht eine göttliche Person kann vernünftigerweise als Vorbild hingestellt werden. Ist aber vollends das Dasein Jesu Christi in der irdischen Endlichkeit kein wirklich menschliches gewesen, so kann auch sein Gehorsam keinen sittlichen Wert für sich in Anspruch nehmen.

Soll die Ermahnung zur *ταπεινοφροσύνη* durch das Vorbild Christi gestützt werden, so ist es völlig genügend und allein correct, wenn nur in dem *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν* auf seine Demutsgesinnung hingewiesen und dabei hervorgehoben würde, dass diese sich in dem Gehorsam bis zum Kreuzestode vollendete. Die Worte 2, 6. 7 bringen geradezu einen für den Zusammenhang ungehörigen, mit dem Vorhergehenden und Folgenden in Widerspruch stehenden Gedanken hinein. Sie können nur als eine spätere Hinzufügung in einen ursprünglich viel einfachern, durchaus paulinischen Gedankengang angesehen werden, wie denn namentlich auch das gleich folgende 2, 9—11 der sprechendste Ausdruck dafür ist, dass Jesus Christus im Einklang mit Allem, was wir von paulinischer Christologie wissen, aus den Tiefen des menschlichen Lebens, Leidens und Sterbens zu den Höhen des himmlischen Lebens gelangt ist, durch die Herrlichkeit Gottes des Vaters und zur Verherrlichung Gottes des Vaters.

Die Worte Vs. 6. 7 stehen nicht nur in Widerspruch mit paulinischer Christologie, sie erweisen sich auch als fremdartige Zuthat im Zusammenhang der ganzen Stelle 2, 1—5 und 8—11. Paulus selbst wird die Ermahnung zur Demut in die Worte gefasst haben: *τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καί ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν, γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.*

Auch ist es völlig unmöglich, dass die Worte Vs. 6. 7 irgendwie unmittelbar nach dem Tode des Heidenapostels entstanden sein sollten. Die hier in den Paulusbrief eingeschobene Vorstellung der Kenosis des praeexistenten Christus ist nur auf der Grundlage der Kolosser-Epheserbriefe erklärlich und verständlich. Am meisten schliesst sie sich, abgesehen von der Gesamthöhenlage des dort vorgestellten Christusbegriffs, an den Gedanken Eph. 4, 9 an, wo ebenfalls die Herabkunft des in ewiger Gottesfülle existirenden Christus in das irdisch menschliche Leben, in die „untern Räume der Erde“ ausgesprochen wird.

Wenn wir es aber wagen 1, 18 und 2, 6. 7 als Interpolationen zu beurteilen, so wollen wir auch die Vermutung nicht unterdrücken, dass auch die „Bischöfe und Diakonen“ 1, 1 in dem Interesse der Ausgestaltung der Kirchenverfassung, welchem die viel späteren Pastoralbriefe dienen, wohl auch in einer späteren Zeit hineingefügt sein mögen. Und endlich erscheint uns verdächtig, dass Jesus Christus 3, 20 als *σωτῆρ* bezeichnet wird, was sonst bei Paulus nicht vorkommt, dagegen aber Eph. 5, 23 und Jud. 25, und eine Eigentümlichkeit der Pastoralbriefe ist, und der ganze Vers 3, 21, der in seiner christologischen Voraussetzung, aber auch im Ausdruck sich auffallend mit 2, 6. 7 berührt und mit der Vorstellung 1 Kor. 15, 27. 28 nicht wohl in Einklang zu bringen ist.

Wir bekennen also: der Bedenken sind nicht wenige. Dürfen

aber die bezeichneten Stellen als fremdartige spätere Zusätze aus dem Texte des Philipperbriefes ausgeschieden werden, — und man wird uns das Zugeständnis nicht versagen können, dass die betreffenden Worte für den jeweiligen Zusammenhang, für den ganzen Inhalt und Zweck des Briefs entbehrlich sind, — so könnte derselbe als ein Brief des Paulus gerettet werden. Dieser hätte den Brief kurz vor seinem, 1, 20 ff.; 2, 17 als nahe bevorstehend erwarteten, Tode geschrieben.

ZEHNTES KAPITEL.

Der Hebräerbrief.

„Das Heil kam von den Juden“. Die griechisch-römische Welt hat sich der neuen Lebenssonne, die im Morgenlande aufgegangen war, zugewendet und erhielt von ihr Licht und Leben. Im Grossen und Ganzen bleibt es wahr und richtig, dass damals, „als die Zeit erfüllet war“, in diesem grössten Wendepunkt der weltgeschichtlichen Entwicklung die griechisch-römische Welt nichts gegeben, sondern nur empfangen hat.

1. Aber bereits vor der Erscheinung Jesu Christi hatte eine Vermählung griechischen und jüdischen Geistes eigentümlicher Art stattgefunden. Es geschah dieses in Alexandrien, welches schon durch seine Lage dazu geschaffen war, die Brücke zwischen morgenländischer und abendländischer Cultur und Denkungsart zu bilden. Hier gelangte ein starker Nachtrieb der Philosophie Plato's, welche über der schlechten Wirklichkeit der diesseitigen Welt nach einer unsichtbaren Welt der Ideen forschte, zur blühenden und eifrigen Pflege. Diejenigen, welche diese Pflege sich haben angelegen sein lassen, waren nicht Griechen, sondern Juden. Diese Juden wollten allerdings den Boden göttlicher Offenbarung, die im Gesetz und den Propheten gegeben war, nicht verlassen, aber

eine unwiderstehliche Anziehungskraft übte auf ihr Denken und Wissen die Weltanschauung, welche die griechische Philosophie, insbesondere Plato, ausgebildet hatte. Diese Weltanschauung wurde unvermerkt die ihrige. Sie waren allmählich in das Erbe der Platonischen Ideenwelt eingetreten. Die alexandrinische Religionsphilosophie bietet eine eigentümliche Verschmelzung des jüdischen Gesetzes und der griechischen Philosophie. Dabei gab die letztere den ganzen Gedankengehalt her, welcher mit Mühe und Not, mit Hilfe wunderlicher, höchst willkürlicher allegorischer Auslegungskunst in den heiligen Schriften der Juden gesucht und gefunden wurde, wobei die abenteuerliche Voraussetzung mitspielte, dass Plato die mosaische Gesetzgebung in ihrem vollen Umfang gekannt und seine philosophischen Gebilde unter ihrem Einfluss gestaltet habe. Thatsächlich hat in der alexandrinischen Religionsphilosophie der griechische Geist von den reichen Schätzen seiner Vergangenheit gegeben, und das jüdische Denken lediglich aus jener Quelle geschöpft und genommen, und dieses genommene sich selber, so gut es eben ging, angepasst.

Es konnte nicht fehlen, dass zwischen der Geistesart und Weltanschauung, die in der alexandrinischen Religionsphilosophie sich gestaltet hatte, und der neuen Religion des Christentums, welche die Gemüter in der jüdischen und heidnischen Welt so mächtig ergriff, Berührungen sich anknüpften, die in der Folge zu einem engen Verhältnis gegenseitigen Austausches führten. Solche Berührungen sind schon sehr früh wahrzunehmen. Wenn der Hellenist Stephanus „in der unwiderstehlichen Weisheit und dem Geist, aus welchem er redete“, aus dem neuen Evangelium Jesu Christi Folgerungen zog, durch welche das Gesetz Mose's beeinträchtigt und der Tempel zu Jerusalem als menschliches Machwerk zur Vergänglichkeit bestimmt erscheinen sollte, so wird höchst

wahrscheinlich alexandrinische Weisheit ihm den Weg zu solcher, ihm selbst Verderben bringenden, Einsicht gebahnt haben. Ebenso wahrscheinlich ist es, dass Paulus, der in dem Evangelium die Freiheit vom dem Fluche des Gesetzes gefunden hat, tiefe Blicke in die geheimnisvolle Welt alexandrinischer Weisheit gethan und dort die Kunst allegorischer Auslegung gelernt hat, mit welcher er von „dem Buchstaben, der da tötet, den Geist der da lebendig macht", unterschied, seine Rechtfertigungslehre schon bei Abraham fand und den Gegensatz von Gesetz und Evangelium in den beiden Söhnen der Hagar und der Sarah zur Anschaulichkeit gebracht sah. Immerhin war die Selbständigkeit seines religiösen Denkens so gross, dass er sich von alexandrinischer Weisheit auch abgestossen fühlen konnte. Seine mit unverkennbarer Absicht hervorgekehrte Geringschätzung menschlicher, griechischer Weisheit im 1 Korintherbrief und die Gegenüberstellung der göttlichen Weisheit des Evangeliums scheint darauf deuten zu wollen. Auch nach dieser Seite hin hat Paulus seine Eigenart vollständig gewahrt und sich „anderem Fleisch und Blut nicht hingegeben". Gerade in Korinth war aber der Alexandriner Apollos thätig, und hatte sich durch glänzende Beredsamkeit und „Weisheit" die Bewunderung der Korinther und einen Anhang in der Gemeinde erworben, der in seiner Weisheitslehre die Wahrheit gefunden zu haben meinte, welche allein imstande war, die Rätsel des Daseins zu lösen.

Auch unter den Briefen des N. T's gibt es ein Denkmal, in welchem der christliche Glaube in der Form alexandrinischer Weltanschauung uns entgegentritt, — es ist der Brief an die Hebräer.

Dieser Brief will die „Vollendung" aller Religion im Christentum, die unendliche Erhabenheit Jesu Christi, als des wahrhaftigen Hohenpriesters, als des einzigen Mittlers, gegenüber seinen unvollkommenen Vorbildern

im A. T., nachweisen. Er gibt diesen Nachweis aus dem A. T. selbst, allerdings so, dass die ausgiebigste Anwendung allegorischer Auslegungskunst den geschriebenen Buchstaben über sich selbst hinaus-, jeweils zu dem gewollten höhern Sinn, zu einer Auffassung des Geistes hinaufführt.

Der der alexandrinischen Weisheit eigentümliche Gegensatz der unsichtbaren, unvergänglichen, urbildlichen Welt und der sichtbaren, vergänglichen, abbildlichen Erscheinungswelt bildet durchgehends die Voraussetzung, auf welcher die Gedanken des Hebräerbriefs sich erbauen. Es wird der Gegensatz der beiden Welten, des *κόσμος νοητός* bei Philo in seiner idealen Erhabenheit und der irdischen Erscheinungswelt in ihrer unvollkommenen Wirklichkeit, einfach auf das Verhältnis des Christentums und Judentums übertragen. Das Judentum ist in jedem Betracht das unvollkommene Vor- und Abbild, das Christentum hingegen wenigstens seinem eigentlichen Wesen, seinem idealen Werte nach das vollkommene Urbild der Wahrheit, das himmlische Heiligtum, das Moses im Himmel schaute, im Vergleich zu dem blos irdischen, das er nach diesem Muster verfertigte (8, 5). Dieses konnte seiner Natur nach nichts anderes als ein unvollkommenes, vergängliches Nachbild (*ὑπόδειγμα*) und Schattenriss (*σκιά*) vom göttlichen Urbild sein und muss sich als das „Sichtbare, Tastbare, den Erschütterungen unterworfene Wandelbare“ vom Urbildlichen als dem Unsichtbaren, Unerschütterlichen, Ewigen unterscheiden. Als Wohnort Gottes heisst die obere Welt das Haus Gottes (10, 21), die wahrhaftige Hütte (8, 2), die festgegründete Stadt (11, 10), das himmlische Vaterland (11, 14, 16). „Ihr seid hinzugetreten zu dem Berge Zion und zu der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu der Festversammlung vieler tausend Engel, und zur Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel aufgeschrieben sind, und

zu dem Richter, dem Gott aller, und zu den Geistern der vollendeten Gerechten, und zu dem Mittler des neuen Bundes, Jesus, und zu dem Blute der Besprengung, das da besser redet, als das Abel's“ (12, 22—24). Die vorstehende Ausführung soll gegen den Schluss des Briefes dazu dienen, den unendlichen Vorzug des Christentums vor dem Judentum, nachdem bereits alles, was vorher von der Person und dem Werke Christi gesagt worden war, schon demselben Zwecke gedient hatte, vollends in's Licht zu stellen. Das Christentum wird mit der jenseitigen Welt identificirt, während das Judentum, als eine vorbereitende Stufe der göttlichen Offenbarung den Charakter des Irdischen, Wandelbaren, ja zum Untergange Bestimmten hat. Dieser Unterscheidung von Christentum und Judentum liegt die Voraussetzung zu Grunde, dass die übersinnliche, jenseitige Welt diejenige ist, der allein wahre Realität zukommt, während die diesseitige, irdische Welt zur Bedeutung einer blosen Erscheinungswelt herabsinkt. Aus dieser Voraussetzung folgt, was denn auch durch den gesamten Inhalt des Briefs seine Bestätigung erhält, dass das christliche Heil selbst stets als ein völlig transscendentes gedacht wird, es erhält seine Realität erst in der jenseitigen Welt (2, 5; 6, 4. 5). Bei dieser örtlichen und zeitlichen Ueberweltlichkeit, die das im Hebräerbrief sich aussprechende Glaubensbewusstsein am meisten charakterisirt, befindet sich der Christ hier auf Erden nur der Idee nach im Besitz des ihm durch Jesus Christus zugesicherten Heiles. Diese Transscendenz der Gottes- und Weltanschauung des Hebräerbriefs, die ihm aus der alexandrinischen Religionsphilosophie zugeflossen ist, verleiht sowohl dem Glaubensbegriff, als der Christologie desselben einen innerhalb der neutestamentlichen Litteratur einzigartigen Charakter.

2. Mit der klarsten Deutlichkeit hat der Verfasser selbst seinen Glaubensbegriff definirt. „*Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζο-*

μένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων“ (11, 1), d. h. „Zuversicht inbezug auf Dinge, die zu hoffen sind, und Ueberzeugtsein von unsichtbaren Wesenheiten“. Der doppelte Ausdruck darf nicht zu dem Irrtum verleiten, als wären hier zwei Begriffsbestimmungen gegeben, die miteinander zusammenzufassen wären, der eine Ausdruck soll nur den andern näher bestimmen. Gegenstand des Glaubens ist das Zukünftige und Unsichtbare, und das wahre Wesen des Glaubens besteht darin, dass dieses Zukünftige und Unsichtbare zur vollen subjectiven Gewissheit wird. Dem Glaubenden wird das Zukünftige so gut, wie ein Gegenwärtiges und das Unsichtbare so gewiss, wie wenn es gesehen würde. Der Verfasser hat sich auch die grösste Mühe gegeben, diesen seinen Glaubensbegriff durch Vorführung zahlreicher Beispiele aus dem A. T., durch eine „Wolke von Zeugen“ (12, 1) anschaulich zu machen. Die Beispiele im 11. Kap. sollen die Richtigkeit seiner Definition vom Glauben, auf welche der Verfasser unverkennbar den grössten Nachdruck gelegt wissen will, bestätigen. Bezeichnend ist es, dass diese Beispielsammlung mit der Weltschöpfung beginnt: „Durch den Glauben erkennen wir, dass die Welten durch Gottes Wort zugerichtet sind, sodass das Sichtbare nicht aus erscheinenden Dingen geworden ist“ (11, 3). Der Entstehungsgrund der Erscheinungswelt kann ihr selbst nicht angehört haben, sondern liegt in etwas Ueberweltlichem, im Wort Gottes, in Gott selbst. Der Glaube ist von vornherein darauf gerichtet, nicht auf die sichtbare Welt, sondern auf den unsichtbaren Urheber zu schauen. „Wer sich Gott naht, der muss glauben, dass er sei und denen, die ihn suchen, ein Vergelter sein werde“ (11, 6). Eine Glaubensthat war die Folgsamkeit Noah's gegen die Aufforderung die Arche zu bauen, während noch nichts von der angekündigten Flut zu sehen war (11, 7); eine Glaubensthat die Folgsamkeit Abraham's gegen den Ruf, der ihn

in ein ihm noch unbekanntes Land als in sein künftiges Erbteil berief (11, 8); so vertraute Sarah der göttlichen Verheissung, trotz entgegenstehender Wahrscheinlichkeit (11, 11. 12); Abraham war willig den Isaak zu opfern, da er dachte, dass Gott auch aus den Toten Leben zu erwecken mächtig sei (11, 17—19); Isaak, Jacob und Joseph zeigten in ihrem letzten Willen ihren Glauben an die Zukunft ihres Volkes und die göttliche Verheissung für dasselbe (11, 20—22); im Glauben zog Moses die Leidensgenossenschaft mit Gottes Volk dem zeitlichen Sündengenuss, die Schmach Christi den Reichtümern Aegyptens vor, denn „er sah hin auf die Belohnung“ (11, 24—26); im Glauben zog er aus Aegypten ohne Furcht vor des Königs Grimm, denn „den Unsichtbaren wie mit Augen sehend war er stark und fest“ (11, 27). In allen diesen Beispielen tritt als der Hauptgedanke hervor, dass der Glaube, als subjective Gewissheit von übersinnlichen Gütern, das zukünftige Heil sich vergegenwärtigt, dadurch aber auch die sichere Anwartschaft auf dereinstigen Besitz dieser zukünftigen Güter gewinnt. Dadurch, dass dieser Glaube sich in sittlicher Kraft über die sinnliche Erscheinungswelt erhebt und es vermag, die übersinnliche Welt als Realität zu umfassen, begründet der Glaube auch an sich ein sittliches Verdienst. Unwillkürlich tritt dieses Moment auch in den Beispielen Kap. 11 hervor. Durch den Glauben wird der Christ Bürger der unsichtbaren Welt mitten in der Welt des Diesseits. Daher wird ganz unbedenklich von „Vergeltung“, „Belohnung“ geredet. Andererseits ist aber auch der Glaube, weil er sich auf das Zukünftige bezieht, nicht wesentlich von der Hoffnung verschieden. Der Glaube ist der „Hoffnungsanker“, der aus der diesseitigen Welt in die jenseitige hinüberragt (6, 19).

3. Der aber diesen Hoffnungsanker als einen „festen und sichern unserer Seele“ gegeben hat, ist Jesus Christus,

welcher als „Vorläufer“ für uns in diese unsichtbare Welt eingegangen und dadurch der „Anführer und Vollender des Glaubens“ (12, 2) geworden ist. Das führt uns zu der Bedeutung, welche im Hebräerbrief der Person und dem Werke Jesu Christi gegeben wird, und die, entsprechend dem Glaubensbegriff, in jedem Betracht ebenfalls durch den Dualismus der diesseitigen und jenseitigen Welt bestimmt ist.

Der absolute Vorzug des Christentums vor dem Judentum wird insbesondere erwiesen und sicher gestellt durch die unvergleichliche Würde und Erhabenheit Jesu Christi. Der Brief beginnt mit den in diesem Sinn entscheidenden Worten: „Nachdem vor Zeiten Gott vielfältig und in vielerlei Weise zu den Vätern geredet hat durch die Propheten, hat er am Ende dieser Tage zu uns geredet durch den Sohn, welchen er zum Erben über alles gesetzt hat, durch welchen er auch die Welten gemacht hat, welcher, als Abglanz seiner Herrlichkeit und Abdruck seines Wesens und als der alle Dinge mit dem Worte seiner Macht tragende, die Reinigung unserer Sünden vollbracht und sich gesetzt hat zur Rechten der Majestät in der Höhe“ (1, 1—3). Darnach ist Jesus Christus ein göttliches Wesen, von Ewigkeit her in Gott, die Offenbarung Gottes, nur als solche, nicht aber der Substanz nach von Gott unterschieden. Hier steht die Präeexistenz Jesu als etwas Selbstverständliches fest. Zwar wird der Name des Logos geflissentlich vermieden, aber inderthat wird hier dasselbe von Christus ausgesagt, was im Johannesevangelium mit der Identifizirung der geschichtlichen Person Jesu mit dem ewigen Logos der alexandrinischen Religionsphilosophie ausgesagt wird. Ganz unzweifelhaft ruht die Christologie des Hebräerbriefs auf der alexandrinischen Logoslehre. Fast mit denselben Worten, mit welchen der Hebräerbrief das göttliche Wesen Christi beschreibt, wird im „Buch der Weisheit“ „die Sophia“ als Hypostase im göttli-

chen Wesen dargestellt: „Sie ist ein Hauch der Kraft Gottes und ein reiner Ausfluss der Herrlichkeit des Allherrschers: darum kann nichts Beflecktes in sie hineingeraten. Sie ist der Abglanz des ewigen Lichts, der fleckenlose Spiegel der Wirksamkeit Gottes und das Bild seiner Güte. Sie ist nur eine und vermag doch Alles, sie bleibt dieselbe und erneut doch Alles, und von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen übergehend, bereitet sie Freunde Gottes und Propheten“ (7, 25—27). Es ist unwidersprechlich: was hier von der „Weisheit“ gesagt ist, wird im Hebräerbrief auf Jesus Christus übertragen. Obgleich es nach solcher Grundlegung selbstverständlich ist, wird noch die völlige Erhabenheit Jesu Christi, als des „Sohnes“ über die Engel dargelegt (Kap. 1 und 2). Wahrscheinlich geschieht dieses in polemischem Gegensatz gegen solche, welche Christus nur eine Stelle in der Engelwelt eingeräumt wissen wollen, ohne seine einzige Erhabenheit anzuerkennen.

In der Einleitung 1, 1—3 wird als das Werk Jesu Christi bezeichnet: „Er hat die Reinigung unserer Sünden vollbracht“. In diesem Ausdruck (*καθαρισμός*) wird das Werk Jesu Christi in seinem, den ganzen Umfang desselben bestimmenden, Mittelpunkt zusammengefasst, sodass in dieser Hinsicht der Hebräerbrief eine Darstellung gibt, die im N. T. einzig in ihrer Art dasteht. Um die Reinigung von Sünden zu bewirken, ist der Sohn Gottes Mensch geworden. Weil es Menschen sind, denen er zu Hilfe kommt, nimmt er wie sie Fleisch und Blut an (2, 14); weil es schwache und leidende Menschen sind, wird er ihnen in allem gleich, um ihre Schwachheit mitfühlen zu können, und weil Gott beschlossen hat, durch blutige Versöhnung die Sünde zu reinigen, erscheint er in einem sterblichen Körper; so ist er denn auch „versucht worden gleich wie wir, doch ohne Sünde“ (2, 15—18; 4, 15; 5, 1 ff.). „Aus dem, was er litt, hat er Gehorsam ge-

lernt“ (5, 8). Das war der Weg für seine eigene „Vollendung“, und so ist er „der Urheber ewiger Rettung geworden für alle, die ihm gehorsam sind“ (5, 9). Zur ausführlichen Beschreibung seines Werkes überträgt der Verfasser auf Jesus Christus die Würde und das Amt des Hohenpriesters. Christus ist gegenüber dem nur vorbildlichen, vergänglichen, unvollkommenen levitischen Hohepriester des A. T.'s „der wahrhaftige Hohepriester“. Und zwar ist er ein solcher, 1. weil „er heilig ist, unschuldig, unbefleckt, von den Sündern abgesondert“ (7, 26 f.), 2. weil er sich selbst als Opfer dahin gegeben hat (7, 27; 9, 12. 14), und 3., weil er nicht in ein vergängliches Heiligtum eingegangen ist, sondern in den Himmel selbst (9, 24). So hat er „eine ewige Erlösung erfunden“ und „mit Einem Opfer in Ewigkeit vollendet, die geheiligt werden“ (10, 14). Der Gegensatz gegen das levitische Hohepriestertum wird darin auf die Spitze getrieben, dass Jesus Christus Hohepriester sein soll „nach der Ordnung Melchisedeks“ (5, 6. 10; 6, 20). Das wird 7, 1—8, 6 ausführlich erörtert. Gibt das levitische Hohepriestertum in jeder Hinsicht nur ein schwaches Ab- und Vorbild des Hohenpriestertums Jesu Christi, so bietet Melchisedek, als ein von Gott gegebener Typus, bereits in einer Zeit, die dem levitischen Hohenpriestertum weit vorangegangen ist, ein Hohepriestertum, das demjenigen Jesu Christi thatsächlich entspricht. „Melchisedek“, „der König von Salem“, „ein Priester Gottes“, zugleich, wie es schon in seinem Namen liegt, „ein König der Gerechtigkeit und des Friedens“, „ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlecht, hat er weder Anfang der Tage, noch Ende des Lebens, ähnlich dem Sohne Gottes, bleibt er Priester in Ewigkeit“. Er segnete den Abraham, und Abraham gab ihm den Zehnten. „Ohne allen Widerspruch wird aber das Geringere von dem Besseren gesegnet. Und hier (bei dem levitischen Priestertum) nehmen sterbliche Menschen den

Zehnten, dort aber Einer, von dem bezeugt wird, dass er lebe. Und so zu sagen hat durch Abraham auch Levi, der den Zehnten nimmt, den Zehnten gegeben. Denn er (Levi) war noch in den Lenden seines Vaters (Abraham), als dieser mit Melchisedek zusammentraf". Schon dadurch, dass unser Herr aus Juda entsprossen ist, für welchen Stamm Moses nichts bezüglich der Priester geredet hat, ist offenbar, dass sein Hohepriestertum ein höheres ist und das levitische Priestertum zur Beseitigung bestimmt ist. „Aufgehoben wird das vorangehende Gebot, weil es schwach und unnütz war, eingeführt wird dagegen eine bessere Hoffnung, durch welche wir zu Gott nahen". Endlich wird noch im Hinblick auf Ps. 110, 4 die Vorzüglichkeit des Priestertums Jesu Christi nach der Weise Melchisedeks dadurch erhärtet, dass dieses Priestertum durch göttlichen Eidschwur eingesetzt worden ist. Das ist ein Priestertum, das in Ewigkeit bleibt. „Weil er lebt und für sie eintritt, kann er vollkommen selig machen, die durch ihn zu Gott kommen". „Ein Hauptpunkt bei dem, das wir reden, ist aber dieser: wir haben einen solchen Hohenpriester, der sich gesetzt hat zur Rechten des Trones der Majestät im Himmel, als Diener des Heiligtums und des wahrhaftigen Zeltes, welches der Herr (Gott) aufgeschlagen hat, und nicht ein Mensch". Christus ist der wahrhaftige Hohepriester, weil er göttlichen Ursprungs aus der übersinnlichen Welt in die sinnliche Welt eingetreten ist, ganz und gar teilhaftig geworden ist unseres Fleisches und Blutes, hier auf Erden eine ewige Erlösung erfunden hat, dann aber in den Himmel eingegangen ist, um uns mit sich in seine Herrlichkeit zu führen. Wie er durch seinen Tod zu seiner Vollendung gelangt ist, so ist denn auch sein Tod die Ursache unserer Vollendung. Die eigenste Wirkung des Opfertodes Christi ist Reinigung des Gewissens oder, was dasselbe ist, Aufhebung des Schuldbe-

wusstseins. Besprengt an unsern Herzen und befreit vom bösen Gewissen können wir mit der vollen Zuversicht des Glaubens hinzutreten in das Heiligtum, in welches Christus durch sein Blut uns den Eingang eröffnet hat (9, 14; 10, 19—22). Nirgends findet sich im Hebräerbrief die paulinische Vorstellung einer stellvertretenden Sühne in dem Opfertode Jesu Christi. Die reinigende Wirkung des Blutes Christi ist Heiligung und Vollendung derer, die im Glauben dem Hohenpriestertum Christi gehorsam sind.

4. Wie das Hohepriestertum Christi die christologische Auffassung der Hebräerbriefs in ihrer eigentümlichen Besonderheit aufzeigt, so ist gerade auch diese Seite des hier vorliegenden Lehrbegriffs am besten dazu geeignet das Verhältnis zwischen dem „alten“ und dem „neuen Bunde“ zu beleuchten. Grundsätzlich will der Verfasser in jedem Betracht den völligen Gegensatz zwischen dem alten und neuen Bunde hervorheben. Der alte Bund ist durch den neuen thatsächlich aufgehoben, veraltet, dem Verschwinden nahegebracht (8, 13). Die wahre „Vollendung“ ist nur durch den neuen, von Christus gestifteten Bund möglich. Dennoch ist es dem Verfasser unmöglich, diesen Gegensatz als einen absoluten durchzuführen. Und zwar deshalb, weil der neue Bund doch nur die Vollendung des alten ist; in dem neuen Bunde erscheint doch nur das in Vollkommenheit, was der alte Bund schon hatte. Beide Testamente verhalten sich zu einander wie Abbild und Urbild, beide werden in dem gesamten Umfang des Briefs nach dieser Seite symbolisch auf einander bezogen. Was der neue Bund in Vollendung hat, das ist doch schon als Typus im alten Bunde gewesen, und der neue Bund hat nichts, was nicht schon im alten auf diese Weise vorbereitet gewesen ist. So konnte der Verfasser seine Glaubenshelden zur Veranschaulichung seines Glaubensbegriffs sämtlich dem alten Testament entnehmen. Das Priestertum Melchisedeks

wird nur deshalb herbeigezogen, um das levitische Hohepriestertum, obwohl es auch als Abbild des Hohepriestertums Jesu Christi zu gelten hat, zur Nichtigkeit herabzudrücken. Jetzt da in Christus ein ewiger Hohepriester nach der Weise Melchisedeks erstanden ist, hat das levitische Hohepriestertum seine Bedeutung verloren. In einer Auslegungsweise, die der Verfasser in Alexandrien gelernt hat, greift er mit geschickter Benutzung von Ps. 110, 4 aus dem A. T. die völlig obskure Gestalt Melchisedeks heraus, um zu zeigen, dass Gott auf eine durchaus geheimnisvolle, bisher verborgene, nun aber durch das Licht neutestamentlicher Offenbarung aufgedeckte Weise, schon im A. T., richtiger schon in einer heiligen Vorzeit, vor der sinaitischen Gesetzgebung, vor dem mosaischen Bunde, vor dem levitischen Priestertum die „Vollendung des neuen Bundes“, das „ewige Hohepriestertum“ Jesu Christi angedeutet habe. Somit erscheint der ganze alte Bund mit all seinen Einrichtungen und Versöhnungsmitteln, als etwas dazwischen hineingekommenes, wie dem Paulus das Gesetz (Gal. 3, 19 ff.), als ein schwaches Abbild des ewig von Gott gewollten Urbildes und des in Christus geschichtlich gewordenen Vollendungsbildes, das dem göttlichen Urbild thatsächlich entspricht, ja geradezu mit demselben sich deckt.

5. Es ist jawohl unwidersprechlich, dass die Grundanschauungen des Paulinismus und des Hebräerbriefs sich nahe berühren. Hier und dort der Gegensatz von Gesetz und Evangelium, des alten und des neuen Bundes, des Judentums und Christentums. Aber dieser Gegensatz wird auf beiden Seiten verschieden gedacht: Bei Paulus hat uns Christus erlöst vom dem Fluche des Gesetzes, hier ist das alte Testament in jedem Betracht die Vorbereitung des neuen, die zur Aufhebung bestimmt ist und nun inderthat in seiner Bedeutung dahinzufallen hat. Hier und dort der Opfertod Jesu Christi das einzige vollgiltige Ver-

söhnungsmittel zwischen Gott und den Menschen; bei Paulus jedoch der Kreuzestod Jesu Christi das stellvertretende Sühnopfer, durch welches Gott die sündige Menschheit als gerecht ansieht, obwohl sie es nicht ist, hier die thatsächliche Reinigung von Sünden, Heiligung und Vollendung bewirkt durch den Opfertod Jesu Christi. Hier und dort der Glaube unerlässlich zur Seligkeit: eine neue objective Gerechtigkeit nun erschienen für alle, die da glauben, die diese Gerechtigkeit sich aneignen nicht durch des Gesetzes Werke, sondern allein durch den Glauben, und — unmöglich ist es Gott zu gefallen ohne den Glauben (Hebr. 11, 6). Dagegen ist aber der Glaubensbegriff hier und dort so verschieden, dass gerade in diesem Stück beide Anschauungen völlig auseinander gehen. Abgesehen von allem andern ist es schon in Berücksichtigung der Verschiedenheit des Glaubensbegriffs unfassbar, wie man jemals den Hebräerbrief dem Heidenapostel hat zuschreiben können.

Eine ebenso grosse Differenz zwischen paulinischer Anschauung und der des Hebräerbriefs bietet die Christologie. Zwar liegt dem Paulus der Gedanke des Weltwaltungsmittlers nicht fern (1 Kor. 8, 6; 2 Kor. 4, 4. 6), aber Christus ist ihm doch seinem Wesen nach nicht göttlicher, sondern menschlicher Art: Er ist erst durch Tod und Auferstehung zu der göttlichen Herrlichkeit erhoben worden, zu der er von Ewigkeit her bestimmt war. Im Hebräerbrief ist aber Christus ein göttliches Wesen, göttlicher Art und göttlichen Ursprungs. Bei Paulus ist stets ein Christusprocess gedacht, der sich von unten nach oben entwickelt; im Hebräerbrief ist Christus der ewige Sohn, durch welchen Gott die Welten gemacht hat, der als Abglanz der göttlichen Herrlichkeit und Abdruck des göttlichen Wesens alle Dinge mit dem Worte seiner Macht trägt und in diese irdische Erscheinungswelt eingetreten ist, um die Reinigung unserer

Sünden zu vollbringen. Man kann wohl sagen, dass das Ziel, zu welchem hin die Christologie sowohl bei Paulus als im Hebräerbrief führt, und zwar nicht nur hinsichtlich seines Versöhnungs- und Erlösungswerkes, sondern auch inbezug auf die einzige Herrlichkeit seiner Person, sich aufs engste berühren; aber der Ausgangpunkt ist auf beiden Seiten ein völlig anderer: bei Paulus die Menschheit (der andere Adam, der himmlische Mensch), im Hebräerbrief die Gottheit. Die Christologie des Paulus ruht auf jüdisch-pharisäischem Grunde, so dass Paulus selbst in der Genialität seines Geistes das alttestamentlich-prophetische, in der Apokalyptik verschiedene Gestalten annehmende Messiasbild sich in eigentümlichster Weise fortgebildet hat; die des Hebräerbriefs auf dem Grunde alexandrinischer Religionsphilosophie: sie ist einfach die Uebertragung der philonischen Logoslehre auf die geschichtliche Person Jesu Christi. Diese Verschiedenheit der Anschauungen zwischen Paulus und Hebräerbrief ist so gross, dass der Charakter des Briefes, der unter allen Umständen nicht als ein judaistischer bezeichnet werden darf (wie das bei Ritschl, Riehm, Weiss und Mangold geschieht), auch nicht ohne weiteres als ein paulinischer gelten kann. Der Hebräerbrief ist nicht sowohl unter paulinischem, als unmittelbar unter alexandrinischem Einfluss geschrieben worden (so Hilgenfeld, Hausrath, von Soden, Pfleiderer, Weizsäcker, Holtzmann).

Der Hebräerbrief zeigt, dass nicht blos durch Paulus die neue Religion des in dem gekreuzigten und auferstandenen Christus gegebenen Heiles der griechisch-römischen Welt verkündigt wurde, und etwa auch durch die judaistischen Gegner des Paulus als vollendetes jüdisches Gesetz sich dieser griechisch-römischen Welt als Rettungsmittel anbot, sondern dass dieselbe noch in einer dritten Gestalt, in dem Gewande

alexandrinischer Weisheit, sich dort Eingang zu verschaffen suchte.

Unverkennbar ist allerdings im Hebräerbrief eine Anlehnung an die paulinischen Briefe und an die paulinische Gedankenwelt. Sicher sind dem Verfasser der Römerbrief und der erste Korintherbrief bekannt gewesen. Nur durch Kenntnis des Wortlauts von Röm. 12, 19 ist es erklärlich, dass Hebr. 10, 30 die Stelle Deut. 32, 35 abweichend vom hebräischen und griechischen Text völlig übereinstimmend mit Röm. 12, 19 anführt, was um so auffallender ist, als der Verfasser sonst alle A. T.l. Citate genau nach den LXX gibt. Man beachte noch folgende Anklänge:

Hebr.	2, 10	vgl.	mit	Röm. 11, 36;
„	3, 6	„	„	„ 5, 2;
„	6, 12	„	„	„ 4, 13. 20;
„	9, 5	„	„	„ 3, 25;
„	9, 10	„	„	„ 14, 17;
„	10, 38	„	„	„ 1, 17;
„	11, 12	„	„	„ 4, 19;
„	12, 14	„	„	„ 12, 18; 14, 19;
„	13, 1	„	„	„ 12, 10;
„	13, 2	„	„	„ 12, 13;
„	13, 9	„	„	„ 14, 3 f.;

ferner den ersten Korintherbrief betreffend:

Hebr.	2, 4	vgl.	mit	1 Kor. 12, 4. 7—11;
„	2, 8	„	„	„ 15, 27;
„	2, 10	„	„	„ 8, 6;
„	2, 14	„	„	„ 15, 26;
„	3, 7—19; 12, 18—25	„	„	„ 10, 1—11;
„	5, 11 ff.	„	„	„ 3, 1 ff.;
„	5, 14	„	„	„ 2, 6;
„	6, 3	„	„	„ 16, 7;
„	9, 26	„	„	„ 10, 11;
„	10, 33	„	„	„ 4, 9;
„	13, 10	„	„	„ 10, 14—21;
„	13, 20	„	„	„ 7, 15; 14, 33.

Nicht zu übersehen ist auch:

Hebr. 2, 4 vgl. mit 2 Kor. 12, 12;
„ 12, 11 „ „ „ „ 7, 10;
„ 2, 2 „ „ Gal. 3, 19;
„ 5, 12 „ „ „ 4, 3. 9;
„ 6, 6 „ „ „ 3, 1;

(vgl. von Soden Jahrbb. f. prot. Theol. 1884. Der Hebräerbrief. S. 643. und Holtzmann Einl. 2 Aufl. S. 332).

Diese Anklänge sind allerdings derart, dass keiner derselben eine unmittelbare schriftstellerische Abhängigkeit verrät. Der Verfasser hat sicher, als er schrieb, weder den Römer- noch den ersten Korintherbrief vor sich liegen gehabt. Aber schon die grosse Zahl dieser Anklänge beweist, dass er mit paulinischen Gedanken und paulinischer Ausdrucksweise wohl vertraut gewesen ist und sich vielfach dieselben angeeignet hat, obgleich durchweg sein Stil, seine Sprachfarbe, sein lexikalischer Wortvorrat den grössten Unterschied gegenüber den paulinischen Eigentümlichkeiten aufweisen. Nur in Anlehnung an den Römerbrief lässt es sich erklären, dass der Verfasser die Stelle Hab. 2, 4 für seine Zwecke 10, 38 verwendet, wie Röm. 1, 17, dabei aber von derselben einen ganz andern Gebrauch macht. Wenn er in seiner Beispielsammlung Kap. 11 mit Vorliebe an dem Vorbild Abrahams verweilt V. 8—19, so geschieht es ohne Zweifel mit Rücksicht darauf, dass auch der Römerbrief mit besonderem Nachdruck den Glauben Abrahams behandelt hat, um in demselben Art und Wesen des christlichen Glaubens aufzuweisen. Aber auch in diesem Stück zeigt der Hebräerbrief eine völlig andere Auffassung der Sache, seinen eigentümlichen Glaubensbegriff. Nicht zufällig ist es, dass dieselben Gedanken, die im Römerbrief im Vordergrund des gesamten Gedankeninhalts stehen: Gegensatz von Gesetz und Evangelium (von altem und neuem Bunde),

Opfertod Jesu Christi, Glaube, auch die tragenden Momente des Hebräerbriefs bilden, wenn auch, wie wir gezeigt haben, in all diesen Stücken seine Auffassung eine von der paulinischen durchaus verschiedene ist. Diese Verschiedenheit gestaltet sich jedoch nirgends zu einem Gegensatz. Die Auffassung des Hebräerbriefs tritt in allen Stücken wie ergänzend den paulinischen Gedanken an die Seite. „Der Verfasser des Hebräerbriefs will, darüber kann nicht wohl ein Zweifel sein, paulinisch lehren; wenn nun doch seine Lehrweise nicht genau dem ursprünglichen Paulinismus entspricht, so liegt der Grund hiervon einfach darin, dass ihm, dem alexandrinisch gebildeten Hellenisten, für das specifisch Eigentümliche der paulinischen Theologie, ihre Verbindung von pharisäischer Schultheologie mit christlicher Mystik, von Haus aus das Verständnis fehlte, und dass überdies auch die Interessen und Motive der paulinischen Polemik für seine Zeit ihre praktische Bedeutung und damit ihre theoretische Bestimmtheit verloren hatten“ (Pfleiderer Urchristentum. S. 639). Seit dem Erscheinen der Paulusbriefe, die der Hebräerbrief voraussetzt, waren andere Zeitverhältnisse eingetreten und war das christliche Glaubensbewusstsein vielfach ein anderes geworden. Wir haben zwischen den Paulusbriefen und dem Hebräerbrief einen Zeitabstand von längerer Dauer anzunehmen.

5. Die Anlehnung an die paulinischen Briefe einerseits und die unzweifelhafte Benutzung des Hebräerbriefs im ersten Petrusbrief (s. oben S. 35—41) andererseits ergeben als Abfassungszeit desselben den Zeitraum zwischen dem Jahre 60 und dem Jahre 112.

Ehe wir nun daran gehen, in diesem langen Zeitraum für die Abfassung dieses Briefs eine genauere Zeitbestimmung zu suchen, scheint es uns angemessen zu sein, zu zeigen, wie Charakter und Inhalt des Hebräerbriefs dieser seiner Abfassungszeit entsprechen.

Entscheidend ist der alttestamentliche Grundzug des Hebräerbriefs. Mehr noch als die paulinischen Briefe und in einem viel höheren Grade als der erste Petrusbrief, der von A. Tl. Citaten ausgiebigen Gebrauch macht, erbaut sich der Hebräerbrief ganz und gar auf dem A. T. Das Christentum wird als Vollendung der Religion dadurch dargestellt, dass das A. T. mit Hilfe typologischer und allegorischer Auslegung als die unvollkommene Stufe der Religion vorgeführt wird.

Darnach ist es gewiss sehr erklärlich, dass man nach feststehender Gewohnheit als Leser des Hebräerbriefs stets Judenchristen voraussetzte, indem nur bei diesen eine so umfassende Kenntnis des A. T.'s und ein solches in dem gesamten religiösen Bewusstsein gegründetes Interesse für dasselbe, wie der Brief es augenscheinlich fordert, angenommen werden konnte. Der Hebräerbrief geht inderthat von einer Autorität des A. T.'s aus, die man nicht sowohl im Urchristentum überhaupt, als vielmehr nur auf judenchristlicher Seite zu erwarten geneigt ist. Es war, wie eine selbstverständliche Sache, dass man in der Bezeichnung der Christen als „Volk Gottes", „Same Abrahams" (2, 16; 4, 9) nur an Judenchristen denken konnte. Die fortwährende Bezugnahme auf das A. Tl. Opferwesen musste den Gedanken nahe legen, dass der Verfasser auch bei seinen Lesern die Anhänglichkeit an den Opfercultus voraussetzte. Die Art, wie 6, 1 von den Anfangsgründen und von toten Werken geredet wird, schien nur verständlich zu sein, wenn man darunter die jüdischen Elemente, die im Gesetz gebotenen Werke verstehen sollte. Die Warnungen 6, 4—6 und 10, 26—31 wurden am natürlichsten als Warnungen vor einem Rückfall in's Judentum, auf die Stufe des Gesetzes gefasst. Die Stelle 9, 10 schien ganz besonders judenchristliche Lebenssitte in Ansehung von Speise und Trank und mancherlei Waschungen bei den Lesern

anzudeuten. Und endlich konnte die Mahnung 13, 13 doch nur solchen gelten, die innerhalb des „Lagers“, innerhalb der Gemeinschaft Israels sich wussten und nun aufgefordert werden aus dieser Gemeinschaft zu dem „hinauszugehen“, der „ausserhalb des Thores gelitten hat“. So erklärt es sich aus dem ganzen Charakter und Inhalt des Briefes, dass derselbe schon in sehr alter Zeit die Ueberschrift *πρὸς Ἑβραίους* erhielt.

Mit dieser Annahme einer judenchristlichen Adresse verband sich auch die andere, dass der Hebräerbrief noch den Bestand des Jerusalemischen Tempels mit seinem Opferwesen voraussetze, mithin also vor dem Jahre 70 geschrieben sein müsse. Obgleich noch Hilgenfeld stets für diese Ansicht mit Eifer eingetreten ist und alle dafür sprechenden Gründe sorgfältig in's Feld rückt (Einl. S. 380—383), so muss doch dagegen gesagt werden, dass die symbolischen Ausführungen im Hebräerbrief nicht sowohl den Tempelcultus in Jerusalem, als vielmehr das Idealbild der Stiftshütte und den Cultus, der nach den Urkunden des A. T.'s an diese Stiftshütte gebunden war, voraussetzen, und daher obige Schlussfolgerung für die Entstehungszeit dieses Briefes durchaus hinfällig wird. (Vgl. Mangold in Bleeks Einl. 4 Aufl. S. 684. Holtzmann Einl. S. 336 f. von Soden a. a. O. S. 440 f. Pfleiderer Urchristentum S. 623 f.).

In neuster Zeit ist nun aber überhaupt die zwingende Notwendigkeit der Annahme einer judenchristlichen Adresse unseres Briefes gar sehr erschüttert worden. Mit siegreichen Gründen hat von Soden in seiner fleissigen Abhandlung (Jahrbb. f. prot. Theol. 1884 S. 435–493 und S. 627—656) diese Voraussetzung als eine nicht stichhaltige, nicht beweiskräftige nachgewiesen und will alle die Züge, die für eine judenchristliche Adresse zu sprechen scheinen, als solche erklären, die in dem Wesen des Urchristentums überhaupt begründet sind und in der typologisirenden Art der Ausfüh-

rungen des Briefes ihre völlig genügende Rechtfertigung finden. Er sagt in dieser Beziehung am Schluss seiner die Leser und den Zweck des Briefs behandelnden Erörterung ganz zutreffend: „Das Christentum, entstanden aus dem Judentum, ruhte mit allen seinen religiösen Grundbegriffen auf dem A. T. Das A. T. diente naturnotwendig als Lehrbuch für diejenigen, welche zum Christentum bekehrt werden sollten. Zugleich aber diente das A. T. zur Grundlage für die Apologie des Christentums, sofern es in seinen gesetzlichen, wie in seinen prophetischen Abschnitten deutlich das Christentum weissagte, ein *τύπος εἰς Χριστόν* war. Für beides geben des Paulus Briefe reichen Beleg". „Es ist selbstverständlich, dass hierin zwischen heidenchristlichen und judenchristlichen Gemeinden kein Unterschied war, nachdem Paulus durch seine Benutzung des A. T.'s (Gal. 3; 4, 21 ff.; 1 Kor. 10, 1 ff.; 2 Kor. 11, 3; 2 Kor. 3, 7 ff. vom Römerbrief nicht zu reden) demselben Autorität in seinen heidenchristlichen Gemeinden verschafft hatte". „So lässt sich denn daraus, dass der Verfasser seinen Zweck, durch Nachweis der Vollkommenheit des Christentums die Leser dem letzteren zu erhalten, durch Ausgehen vom A. T. zu erreichen sucht, mit keinerlei Grund etwas über die Nationalität, geschweige die Neigungen der Leser schliessen." (S. 484—487.) Pfleiderer ist dieser Beurteilung der Sachlage zustimmend beigetreten (S. 625 ff.), während Mangold dieselbe entschieden ablehnt (Einl. S. 685) und Holtzmann eine zögernd abwehrende Stellung dagegen einnimmt (Einl. S. 340).

Mag diese Beurteilung von Soden's ihre Richtigkeit haben, so dass eine altgewohnte Vorstellung über die Abfassungsverhältnisse dieses Briefs aufgegeben werden muss, das wird sich bei dem A. Tl. Grundzug des Hebräerbriefs nicht verkennen lassen, dass derselbe nur möglich und denkbar war, in der verhältnismässig ältern Zeit des Urchristentums. Nur im ersten Jahrhundert konnte das christliche Bewusst-

sein sich so innig verwachsen fühlen mit dem alten Testament, aus welchem das Neue des Christentums hervorgegangen ist, wie das im Hebräerbrief der Fall ist. Und der Hebräerbrief selbst wird das seinige dazu beigetragen haben, das christliche Bewusstsein über den A. Tl. Boden, auf welchem es sich gestellt wusste, emporzuheben und es von demselben zu lösen. Abgesehen von den echten Paulusbriefen, mit denen der Hebräerbrief in diesem Stück wesentlich zusammenstimmt, ist dieser A. Tl. Grundzug dasjenige Merkmal unseres Briefes, durch welches er sich sehr deutlich von den Briefen des zweiten Jahrhunderts, den Kolosser-, Epheser-, den Pastoral-, den Johannesbriefen, die eine Abhängigkeit von A. Tl. Anschauungsweise und von A. Tl. Schrifttum durchaus vermissen lassen, unterscheidet. So bestätigt der allgemeine Charakter des Hebräerbriefs aufs beste unsere aus dem Verhältnis zu den Paulusbriefen und dem ersten Petrusbrief gewonnene Annahme seiner Entstehung zwischen 60 und 112.

Diese Bestätigung wird noch durch folgende Erwägung befestigt. Zwar wird niemals mit Sicherheit angegeben werden können, an welche Gemeinde der christlichen Urzeit der Verfasser in diesem Brief seinen *λόγος παρακλήσεως* (13, 22) richtet, so manche Zeichen machen es doch wahrscheinlich, dass die ersten Leser in Rom, der Welthauptstadt, zu suchen sind. Diese Anschauung hat in neuerer Zeit Holtzmann am besten begründet (Studien und Kritiken 1859 S. 297 ff., Einl. S. 343) und ihr sind Kurtz (Commentar S. 33 ff.), Mangold (Römerbrief 1884 S. 258 ff., Einl. S. 686), auch von Soden mit einer Modification (a. a. O. S. 647 f.), Weiszäcker (Apostolisches Zeitalter S. 491) und endlich Pfleiderer (Urchristentum S. 624) beigetreten. Dürfen wir diese Voraussetzung uns aneignen, so war gerade die römische Gemeinde von ihrem Ursprung in der jüdischen Synagoge

an, und, wie wir sie aus dem Römerbrief kennen, mehr als viele anderen Gemeinden der christlichen Urzeit mit A. Tl. Anschauung vertraut, mit jüdischer Lebenssitte verbunden, vollständig in den Gedanken hineingewachsen, dass das Evangelium Jesu Christi auf A. Tl. Boden ruht und unveräusserlich in Verbindung mit seinem national jüdischen Ursprung einen jüdischen Charakter zu tragen bestimmt ist. Treffend hat Hausrath (N. Tl. Zeitgesch. 1 Aufl. III S. 305 ff.) den Nachweis gegeben, dass in den Zeiten, die unmittelbar auf die Zerstörung Jerusalems durch Titus folgten, in der christlichen Gemeinde überhaupt der judenchristliche Geist mit seinem A. Tl. beeinflussten Charakter die Oberhand gewann, und das Judenchristentum, indem es selbstbewusst den freien Geist des paulinischen Christentums verdrängte, der christlichen Gemeinde jener Zeit „eine jüdische Physiognomie“ zu verleihen vermocht hat. So ist es denn im höchsten Grade bezeichnend für den Charakter des Christentums in der Zeit der Flavier, dass das Leben in den Formen der neuen Religion dem Heidentum als ein vivere more judaico erschien. Unter der jüdischen Lebensweise verstand man die christliche Religion. Diese jüdische Lebensweise war damals sehr stark verbreitet, und in den höchsten Kreisen der Römer, selbst in der nächsten Umgebung des Kaisers, fand dieselbe Eingang und Nachahmung.

Diesem von Hausrath so anschaulich gezeichneten Charakterbilde der christlichen Gemeinde in der Zeit der Flavier (zwischen 70 und dem Ende des ersten Jahrhunderts) entspricht der Hebräerbrief mit seinen A. Tl. Ausführungen und Auslegungen auf's beste. Hat der Verfasser dabei die römische Gemeinde im Auge, so ist es nicht einmal notwendig mit Mangold die Beschränkung zu denken, dass der Brief lediglich an den judenchristlichen Teil der Gemeinde der Welthauptstadt gerichtet war. In Rom haben wir, wenn auch sicher

die christliche Gemeinde als eine gemischte zu denken ist, von der Entstehung der Gemeinde an, vorherrschend judenchristlichen Einfluss vorauszusetzen. Auf Rom als Bestimmungsort des Briefs deutet es, dass derselbe sicher von dem ersten Petrusbrief, dessen Abfassung in Rom nach 5, 13 mehr als wahrscheinlich ist, reichlich benutzt und auch von Clemens Romanus in litterarischen Gebrauch genommen ist.

Wie es sich nun aber auch mit der römischen Adresse des Briefs verhalten mag, unter allen Umständen gehört der Hebräerbrief innerhalb des Zeitraums von 60—112 nicht sowohl dem Anfang, als dem Ende desselben an. Schon die unzweifelhafte Anlehnung an die Paulusbriefe und der unmittelbare Einfluss Philo's auf die Gesamtanschauung des Hebräerbriefs weisen demselben diese spätere Zeit seiner Entstehung zu.

Wie wenig es notwendig ist, wie man früher allgemein annahm, sich die Abfassung vor dem Jahre 70 zu denken, zeigen die Präterita 9, 1, 2, die die Existenz des Tempels mindestens zweifelhaft machen, die Bemerkung: „Wir haben hier keine bleibende Stadt“ 13, 14, die vielmehr Gewicht hat, wenn Jerusalem nicht mehr vorhanden war, und auch „das stete Argumentiren von der σκηνή aus mit consequenter Uebergehung des Tempels begreift sich viel leichter, wenn überhaupt nur noch das Schriftbild der σκηνή, nicht mehr aber der Tempel auf Zion die Geister beherrschen konnte“ (von Soden a. a. O. S. 653). Der Brief bietet, abgesehen von den auf eine spätere Zeit zielenden Andeutungen 5, 12; 13, 7, noch einen greifbareren Anhaltspunkt zur Bestimmung seiner Abfassungszeit. „Die Gemeinde der Leser hat nicht blos in der Gegenwart Kampf und Verfolgung zu erdulden (12, 1—13), sondern sie hatte auch schon in früherer Zeit (10, 32 ff.) schwere Verfolgungen unter Schmach und Trübsalen, Gefängnis und Vermögensverlust treu überstanden. Bezieht man

diese frühere Verfolgung auf die neronische, an welche besonders die schmachvolle Schaustellung der Christen (θεατριζόμενοι) erinnern kann, so muss die gegenwärtige die unter Domitian sein". (Pfleiderer a. a. O. S. 627.) Mithin ist die Christenverfolgung unter Domitian, die an das Ende der Regierung dieses Kaisers, in das Jahr 95 zu setzen ist, der terminus a quo der Abfassung unseres Briefes, während die Benutzung desselben im ersten Petrusbrief als letzte Grenze für die Zeitbestimmung das Jahr 112 setzt. Mit dieser Zeit stimmt der Inhalt des Briefes auf's beste zusammen [1]).

In den neutestamentlichen Schriften des zweiten Jahrhunderts ist der Einfluss des Hebräerbriefs überall wahrzunehmen, insbesondere steht die geschichtliche Entwickelung der Christologie des zweiten Jahrhunderts unter der entscheidenden und bestimmenden Einwirkung seiner Lehren. In diesem Stück lehnen sich bereits

---

[1]) Allerdings ist es nun kaum möglich, mit dieser Abfassungszeit die Schlussworte 13, 22–25, sofern sie den Timotheus, den bekannten Gefährten des Paulus, erwähnen, wenn diese Erwähnung auf geschichtlicher Wahrheit beruhen soll, in Einklang zu bringen. Die Notiz über den Timotheus ist nun aber auch nicht der Art, dass sie einen berechtigten Zweifel an obiger Bestimmung der Abfassungszeit veranlassen könnte. Sie hängt denn doch gar zu lose mit dem Brief zusammen und dürfte nur den Zweck haben, unser Schriftstück, welches sonst eine briefliche Form und einen brieflichen Charakter vermissen lässt, an die Paulusbriefe anzuschliessen, wo dieser Gehilfe des Paulus bekanntlich oft (1 Kor. 4, 17; 16, 10 f.; 2 Kor. 1, 19; Phil. 2, 19 ff.; 1 Thess. 3, 2) vorkommt und oft auch (2 Kor. 1, 1; Phil. 1, 1; 1 Thess. 1, 1; 2 Thess. 1, 1; Kol. 1, 1) als Mitschreiber genannt ist. Die Notiz ist als künstliche Nachbildung der in den Paulusbriefen sich findenden Timotheus-Erwähnungen anzusehen. Da ferner der Hebräerbrief in dem Schlusssegen 13, 20. 21 auch seinen genügenden und deutlichen Abschluss aufzeigt, so dürfte der Gedanke nicht fern liegen, dass die Schlussverse 13, 22–25 von späterer Hand mit der angegebenen Absicht hinzugefügt seien.

die Lucasschriften an den Hebräerbrief an. Die Vorstellung der Himmelfahrt Christi (Act 1, 4—11) hat hier ihren Ursprung 9, 24, und der Gedanke, das „Christus solches leiden musste, um zu seiner Herrlichkeit einzugehen“ (Luc. 24, 26) ist aus dem Gedanken, dass „Christus an dem, das er litt Gehorsam gelernt hat, dadurch selbst zu seiner Vollendung gelangt und denen, die ihm gehorsam sind, eine Ursache ewiger Seligkeit geworden ist“ 5, 8. 9, hervorgewachsen. Die Besprengung mit dem Blute Christi 9, 19; 10, 22; 12, 24 ist in den ersten Petrusbrief (1, 2; 1, 19) mit vielen andern Dingen (vgl. oben Erstes Kap. VI S. 37 ff.), das Vorherbestimmt vor Grundlegung der Welt 9, 26 in den Epheserbrief (1, 4), die σκιὰ τῶν μελλόντων 8, 5; 9, 11; 10, 1 in den Kolosserbrief (2, 17), das Beispiel der Rahab und der Opferung Isaak's durch Abraham 11, 17. 31, freilich mit absichtlich anderes gewendeter Benutzung, in den Jacobusbrief (2, 21. 25), der Mittler des neuen Bundes 8, 6; 9, 15; 12, 24 in den ersten Timotheusbrief (2, 5), die Sündlosigkeit Jesu 4, 15; 7, 26 f.; 9, 28 in den ersten Johannesbrief (3, 5), übergegangen. Am innigsten aber ist der Zusammenhang zwischen dem Christus des Hebräerbriefs und dem Logoschristus des Johannesevangeliums.

DRITTER TEIL.

DIE NACH DEM ERSTEN PETRUSBRIEF GESCHRIEBENEN BRIEFE DES NEUEN TESTAMENTS.

DIE BRIEFE DES ZWEITEN JAHRHUNDERTS.

ELFTES KAPITEL.

Der zweite Thessalonicherbrief.

Man kann wohl sagen, dass gegenwärtig, wo irgend mit der Handhabung der Kritik Ernst gemacht wird, die Unechtheit dieses Briefes anerkannt ist. Der Brief setzt sich aus zwei verschiedenen Elementen zusammen: Er besteht aus einer kleinen Apokalypse 2, 1—12, in welcher der eigentliche Zweck des ganzen Schriftstücks zu sehen ist, und einer Umrahmung dieses eschatologischen Abschnitts in der Form von Aeusserungen des Dankes über den Glauben der Leser, Ermahnungen, Warnungen, Segenswünschen, diesen in der N. Tl. Brieflitteratur sich oft wiederholenden stereotypen Gedanken. Diese Partien Kap. 1, 1—12 sowie 2, 13—3, 18 schliessen sich in Form und Inhalt so eng an den ersten Thessalonicherbrief an, dass sie lediglich als Umarbeitung, Wiederholung, Erweiterung und Verallgemeinerung des dort gesagten beurteilt werden müssen.

Der Anfang 1, 1. 2 ist vollständig aus 1 Thess. 1, 1 ausgeschrieben mit dem Zusatz *ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*, welcher aber aus Röm. 1, 8; 1 Kor. 1, 3; 2 Kor. 1, 2; Gal. 1, 3 genommen ist. Auch 1, 3 entspricht der Herzensergiessung 1 Thess. 1, 2, nur dass hier das *ὀφείλομεν* mit dem begründenden *καθὼς ἄξιόν ἐστιν* gesetzt ist, und auch

das Folgende über den Glauben und die Liebe, wobei auch die ὑπομονή nicht vergessen wird, lehnt sich an 1 Thess. 1, 3 an. Das was 1, 4—7 von den Drangsalen und Verfolgungen gesagt wird, welche die Leser erdulden, ist Verallgemeinerung und Steigerung von 1 Thess. 1, 6. Schon 1, 7 ff. geht der Brief auf seinen eschatologischen Hauptgedanken ein, indem er sich im Ausdruck an 1 Thess. 3, 13 anlehnt, statt ἐν τῇ παρουσίᾳ sagt er jedoch ἐν τῇ ἀποκαλύψει und statt μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ heisst es μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ, worauf dann das Gericht bei der Erscheinung Jesu Christi besonders hervorgehoben wird. 1, 11 kehrt wieder zu 1 Thess. 1, 2 f. zurück, indem die Worte προσευχόμεθα πάντοτε περὶ ὑμῶν und ἔργον πίστεως dort hergenommen sind, dagegen aber die Worte ἵνα ὑμᾶς ἀξιώσῃ τῆς κλήσεως ὁ θεὸς ἡμῶν einen durchaus unpaulinischen Gedanken aussprechen.

Nach Erledigung der eschatologischen Ausführung 2, 1—12 kommt wieder V. 13—15 mit dem ὀφείλομεν εὐχαριστεῖν (wie 1, 3 f.) eine Danksagung dafür, dass die Leser zum Heile erwählt seien (wie 1 Thess. 1, 4), und Ermahnung festzustehen und die Ueberlieferungen, in denen sie unterwiesen worden sind, festzuhalten (was mit 3, 6 an ähnliche Ermahnungen in den Pastoralbriefen, dem Judas- und zweiten Petrusbrief erinnert). Der Segenswunsch 2, 16. 17 schliesst sich in Inhalt und Ausdruck (παρακαλέσαι ὑμῶν τὰς καρδίας καὶ στηρίξαι) an 1 Thess. 5, 23; 3, 12 f. an. In 3, 1 findet sich wörtliche Wiederholung von 1 Thess. 5, 25. Nachdem 3, 7 οἴδατε πῶς δεῖ μιμεῖσθαι ἡμᾶς ebenso wie 1 Thess. 1, 6 auf das Vorbild des Apostels hinweist, fasst das οὐκ ἠτακτήσαμεν ἐν ὑμῖν das zusammen, was 1 Thess. 2, 5—7. 10 ausgeführt war, wobei das gleich folgende 3, 8 mit denselben Worten das 1 Thess. 2, 9 Gesagte wiederholt. In den Worten 3, 10—12 verstärkt sich die Ermahnung zur Arbeitsamkeit und die Warnung vor geistlicher Müssiggängerei, welche 1 Thess. 4, 11. 12 gege-

ben war, z. T. mit Herübernahme derselben Ausdrücke wie *παραγγέλλειν*, *παρακαλεῖν*, *περιπατεῖν*, *ἐργάζεσθαι*. In 3, 16 steht *ὁ κύριος τῆς εἰρήνης* für *ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης* 1 Thess. 5, 23, und 3, 18 ist wörtliche Wiederholung von 1 Thess. 5, 28.

Bietet nun unverkennbar 2 Thess. 1, 1—12 und 2, 13—3, 18 nur eine Paraphrase von 1 Thess., so hat diese Stilübung doch nur den Zweck, die Apokalypse 2, 1—12, auf welche schon 1, 7—10 hindeutete, in ein paulinisches Gewand zu kleiden. Diese Apokalypse selbst aber stimmt mit den eschatologischen Erwartungen des Paulus gar nicht überein. Während nach 1 Thess. 5, 2. 3 das Eintreten der *ἡμέρα κυρίου* durchaus unberechenbar ist, dieser Tag des Herrn vielmehr kommt wie ein Dieb in der Nacht und die Leser mit dieser Unbestimmbarkeit der Parusie Christi durchaus einverstanden sind (*ἀκριβῶς οἴδατε*), wird 2 Thess. 2 vorausgesetzt, dass der Apostel bereits seine Leser mit dem Inhalt von 2, 3. 4 bekannt gemacht habe, und dieser Inhalt geht dahin, dass die Parusie bedingt ist durch einen allgemeinen Abfall, durch das Auftreten eines *ἀντικείμενος*, *ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας*, *υἱὸς τῆς ἀπωλείας*, „der sich überhebt über alles, was Gott und Gottesdienst heisst, so dass er sich in den Tempel Gottes setzt und von sich selbst kundgibt, dass er Gott sei“. Diese Gedanken können nur in der grossen N. Tl. Apokalypse ihren Ursprung aufweisen, namentlich die *ἀποστασία* in Apok. 13, 4. 8. 12. 14. 15, die Selbstvergötterung und Gotteslästerung in Apok. 13, 6. 12. 14. 15; 19, 20, der in 2, 9 ausgesprochene Gedanke, dass der Parusie Christi als Gegenstück die Parusie des *ἄνομος* nach der Wirksamkeit Satans in aller Macht mit falschen Wundern und Zeichen vorausgehen soll, in Apok. 13, 2. 12—14; 16, 13; 19, 20 mit Unterlage von Daniel 11, 36. Die kleine Apokalypse ist mithin eine kurze Zusammenfassung der Hauptgedanken der grossen Apokalypse, die nach Johannes genannt ist. Sie kann also erst nach dieser ent-

standen sein. Eigentümlich ist unserer kleinen Apokalypse noch der Gedanke an die aufhaltende Macht τὸ κατέχον 2, 6, die in einer Person auftritt ὁ κατέχων 2, 7; diese muss erst aus dem Wege geschafft werden, bis die Parusie Christi erfolgen kann. Diese Dinge werden absichtlich in geheimnisvoller Form angedeutet mit der Berufung auf (angeblich) vorhergegangene mündliche Belehrung (2, 5).

Wie alles dieses im Widerspruch steht zu dem, was wir sonst von paulinischer Eschatologie wissen (1 Thess. 4, 13—18 und 1 Kor. 15), so dürfte die geflissentliche Betonung der Abfassung durch Paulus, in dem Stempel, den dieser Brief sich selbst aufdrückt 3, 17, in der Hinweisung auf falsche Paulusbriefe 2, 2 vgl. mit 2, 15 am meisten dazu geeignet sein, den Verdacht der Unechtheit zu erwecken. Offenbar zeigen diese Stellen, dass dieser 2 Thessalonicherbrief in einer Zeit gemacht worden ist, da man in der Christenheit bereits sowohl echte als unechte Paulusbriefe kannte. Das führt uns augenscheinlich nicht nur über die Lebenszeit des Paulus hinaus, sondern in eine viel spätere Zeit. Eine sehr schwierige Sache ist es, diese Abfassungszeit bestimmen zu wollen. Diese Bestimmung ist abhängig davon, wer etwa unter dem ἀντικείμενος und wer unter dem κατέχων zu verstehen sei. Ich möchte mich wie einer Auslegung so auch einer Zeitbestimmung enthalten. Zeichen von Benutzung späterer Briefe sind nicht auffindbar, so dass auf eine Einreihung des Briefes in eine chronologische Reihenfolge verzichtet werden muss. Der ganze Charakter desselben, wie er alle individuelle Färbung, jegliche Voraussetzung von gegebenen Verhältnissen vermissen lässt, deutet darauf hin, dass er mit seiner Belehrung über die Parusie sich an die Gesamtkirche seiner Zeit wendet und die an die Spitze gestellte Adresse ebenso litterarische Fiction ist, wie die Namen Paulus, Silvanus und Timotheus als Briefschreiber.

ZWÖLFTES KAPITEL.

Die Kolosser-Epheserbriefe.

Dass der Epheserbrief in Abhängigkeit vom 1 Petrusbrief geschrieben ist, glauben wir im 1. Kapitel S. 41—56 nachgewiesen zu haben, so dass wir von der Voraussetzung ausgehen dürfen, dass der Epheserbrief nach der Zeit der Trajanischen Christenverfolgung geschrieben worden ist. Auch was Eph. 6, 11 ff. über die Notwendigkeit eines gewaltigen und schweren Kampfes „nicht gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Weltherrscher dieser Finsternis, gegen die Geisterschaften der Bosheit im Himmel“ gesagt ist, deutet, obgleich hier mit allem Nachdruck im Zusammenhang mit dem ganzen Inhalt dieses Briefes und der durchgehends hier vorausgesetzten Gegnerschaft auf überirdische Mächte hingewiesen wird, darauf hin, dass die christliche Gemeinde bereits durch die schwersten Verfolgungsleiden hindurchgegangen ist. Die Erinnerung daran beleuchtet den Verfolgungshass der römischen Staatsgewalt mit dem eigentümlichen Lichte, dass hinter dieser Staatsgewalt dieselben dämonischen Mächte wirksam gewesen sind, welche der Epheserbrief bei seinen Gegnern voraussetzt und bekämpft (2, 2). Es ist auch im 1 Kap. gelegentlich und zur Genüge bemerkt worden,

dass der Epheserbrief sowohl die Paulusbriefe als den Hebräerbrief voraussetzt.

Weniger erweislich musste uns die Abhängigkeit des Kolosserbriefs vom 1 Petrusbrief erscheinen S. 56 f. Nun aber besteht zwischen Kol. und Eph. ein so inniges Verwandtschaftsverhältnis, dass sie als Genossen einer und derselben Zeit angesehen werden müssen, wenn auch immerhin die Art und der Grad dieser Verwandtschaft eine verschiedene Beurteilung, insbesondere über Identität oder Nichtidentität des Verfassers zulässt.

Unter allen Umständen ist die Uebereinstimmung des Inhalts beider Briefe viel grösser als ihre Verschiedenheit. Beide haben einen gemeinsamen Boden, auf welchem sich die Gesamtanschauung über das religiöse Leben in ihnen erbaut: in beiden Briefen wird ganz in derselben Weise das Verhältnis des Glaubens zu den Werken und das Verhältnis des Glaubens zum Erkennen gefasst. Bei dieser gemeinsamen Grundlage verfolgen beide Briefe jedoch einen verschiedenen Zweck: Der Kolosserbrief will die göttliche Würde Jesu Christi, der Epheserbrief das Idealbild der Kirche zur Darstellung bringen. Dabei sind beide Briefe geschrieben worden, um einer verderblichen Gnosis entgegenzutreten: der Kolosserbrief hat solche Gegner vor Augen, welche die göttliche Würde Jesu Christi nicht anerkennen wollten und durch eine falsche Philosophie, die sich in die Anschauung einer höheren Geisterwelt verstieg, seine Bedeutung als desjenigen, durch welchen allein der unsichtbare Gott offenbar wird, herabzudrücken suchten; der Epheserbrief bekämpft solche Gegner, welche durch ihre willkürlichen Speculationen und unsittlichen Lebensgrundsätze die Einheit der Kirche als des Leibes Christi aufzulösen drohten.

1. Wie verhält sich der Glaube zum christlichen Wandel, zu den Werken?

In dieser Frage schliessen sich unsere Briefe sehr eng an die paulinischen Gedanken an. Wenn es Eph. 2, 8. 9 heisst: „Aus Gnaden seid ihr selig geworden durch den Glauben und zwar nicht aus euch, Gottes Geschenk ist es, nicht aus Werken, damit sich keiner rühme“, so ist ja die Unverdienstlichkeit der Werke und die Unbedingtheit der Gnade als alleiniger Heilsursache ganz entschieden ausgesprochen. Aber es fehlt in unseren Briefen vollständig der paulinische Gegensatz gegen die Forderungen des Gesetzes, daher ist nirgends von Rechtfertigung, δικαιοσύνη und δικαίωσις, die Rede, aber wohl von Sündenvergebung, Erlösung, Versöhnung. Besonders ist zu beachten, dass diese Begriffe, die die Grundlage des christlichen Bewusstseins bilden sollen, nicht ihre Vermittelung erlangen durch eine im Opfertode Jesu Christi dargebrachte Sühne, wie das bei Paulus der Fall ist. In diesem Stücke schliessen sich die Kolosser-Epheserbriefe mehr an die Anschauungsweise des Hebräerbriefs an.

Auf paulinischem Grunde erwächst in unseren Briefen der Gedanke, dass durch die göttliche Gnade, wie sie in Christus offenbar geworden ist, der Gläubige zu einem neuen Menschen wird: Kol. 3, 9—11 und Eph. 4, 22—24. Diese Ausführungen, die sich an Röm. 6, 4. 6 anlehnen, sind der alles zusammenhaltende Mittelpunkt der Ermahnungen zu einem der geistlichen Auferstehung mit Christus würdigen Wandel (Kol. 3, 1—4, 6) und der Ermahnung zur Ablegung des heidnischen und Annahme des christlichen Wesens (Eph. 4, 17—6, 19). Diese Ermahnungen stehen durchaus in einem parallelen Verhältnis zu einander. Auf die hier empfohlenen Werke der Liebe, der Heiligung wird der grösste Nachdruck gelegt. Durch sie werden die Christen „Kinder des Lichts“, nachdem

sie zuvor als Heiden „Finsternis“ (Eph. 5, 8) und „von Natur Kinder der Zorns“ (Eph. 2, 3) waren. Die Wichtigkeit der guten Werke tritt auffallend hervor in den Worten: „Sein Gebilde sind wir, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, welche Gott zuvor bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln sollen“ (Eph. 2, 10).

Wenn Paulus einen Glauben will, „der in der Liebe wirksam ist“ (Gal. 5, 6) und in der Dreiheit Glaube Hoffnung Liebe die Liebe als die grösste preist (1 Kor. 13, 13), so ist es nicht wesentlich davon verschieden, wenn Kol. 3, 14 die Liebe als das Band der Vollkommenheit bezeichnet wird, sofern sie, wie ein Gürtel das Kleid, die christliche Gesinnung einheitlich zusammenhält und diese sich in ihr vollendet. Allerdings kommt es in unsern Briefen nur zu einem Nebeneinander von Glaube und Liebe, wie es Eph. 3, 17. 18 heisst: „Dass Christus durch den Glauben wohne in euern Herzen und dass ihr in Liebe festgewurzelt und gegründet seid“. Dem christlichen Bewusstsein der Zeit, in welcher die Kolosser-Epheserbriefe geschrieben wurden, war bereits die paulinische Bedeutung des Glaubens als der einheitlichen Grundlage des neuen Lebens geschwunden.

Uebrigens darf bei der Vergleichung dessen, wie beide Briefe das Heilsleben beschreiben, nicht übersehen werden, dass auch in diesem Stücke die Beziehung auf die zu bekämpfenden Gegner sich geltend macht, so dass nach dieser Seite zwischen beiden Briefen ein Unterschied nicht zu verkennen ist. Wenn es Kol. 1, 13 f. heisst: „Er hat uns errettet von der Gewalt der Finsternis und versetzt in das Reich des Sohnes seiner Liebe, in welchem wir haben die Erlösung, die Vergebung der Sünden“, und ebenso Eph. 1, 6 f.: „Er hat uns begnadigt in dem Geliebten, in welchem wir die Erlösung haben durch sein Blut, die Vergebung der Uebertretungen“, so liegt hier wie dort der Gedanke zugrunde, dass

im Gegensatz zu der dualistischen Anschauung der Irrlehrer der Christ sich befreit weiss von überirdischen, gottfeindlichen Mächten und sich so der Gewissheit der Erlösung hingeben kann. Im Kolosserbrief wird aber dieser Gedanke zugleich den asketischen Uebungen der Irrlehrer gegenübergehalten, indem diese als Scheinweisheit und willkürlicher Gottesdienst Kap. 2, 16—23 bezeichnet werden. Im Epheserbrief dagegen spitzen sich die Ermahnungen zur Heiligung des Lebens zu im Gegensatz zu einer libertinistischen Anschauung, welche die sittliche Bewährung im Leben im Hinblick auf die Vorzüge der Weisheit für gleichgiltig gehalten hat. Es stehen die eindringlich zum sittlichen Ernst ermahnenden Worte 4, 17—24 im Zusammenhange mit der unmittelbar 4, 14 vorhergehenden Ausführung: „Damit wir nicht mehr Kinder seien, umhergeworfen und umhergetrieben von jeglichem Winde der Lehre durch das Trugspiel der Menschen, durch arglistige Verführung des Irrwahns“ (Vgl. Pfleiderer, Urchristentum S. 684).

---

2. Das Verhältnis des Glaubens zum Erkennen.

Nun aber stellen sich beide Briefe auch der Gefahr der häretischen Gnosis direct entgegen (wie Eph. 4, 14 so auch Kol. 2, 8). Der falschen häretischen Gnosis wird die wahre christliche Gnosis entgegengehalten, d. i. die Erkenntnis Jesu Christi und des durch ihn jetzt offenbar gewordenen, von Ewigkeit her in Gott verborgenen, göttlichen Geheimnisses. „Schon das immer wiederkehrende Wort *μυστήριον* zeigt, welches Gewicht hier darauf gelegt wird, dass das Christentum für den Menschen Gegenstand und Inhalt des Wissens ist. Von dem im Geheimnis Christi enthaltenen Reichtum der *γνῶσις*, der *ἐπίγνωσις*, der *σοφία*, der *σύνεσις* ist

immer wieder die Rede“ (Baur, N. Tl. Theol. S. 272). Es ist alles daran gelegen, dass die Leser „erfüllt werden mit der Erkenntnis seines Willens in jeglicher geistlichen Weisheit und Einsicht“ (Kol 1, 9), dass „sie wachsen zur Erkenntnis Gottes“ (Kol. 1, 10), dass „ihre Herzen befestigt werden, verbunden in Liebe zum ganzen Reichtum der Gewissheit der Einsicht, zur Erkenntnis des göttlichen Geheimnisses, nämlich Christi“ (Kol. 2, 2), dass „der Gott unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Herrlichkeit, euch gebe den Geist der Weisheit und Offenbarung in Erkenntnis seiner, dass die Augen eures Herzens erleuchtet werden, dass ihr erkennet, was die Hoffnung seiner Berufung, was der Reichtum der Herrlichkeit seines Erbes unter den Heiligen und was die überschwängliche Grösse seiner Macht über uns ist“ (Eph. 1, 17—19), „damit ihr mit allen Heiligen zu begreifen vermöget, was die Breite und Länge und Tiefe und Höhe sei, und zu erkennen die alle Erkenntnis übersteigende Liebe Christi, auf dass ihr erfüllt werdet zur ganzen Gottesfülle“ (Eph. 3, 18. 19). Mit diesen Worten soll offenbar das höchste Ziel christlichen Strebens angegeben werden und der Weg zu diesem Ziel ist die wahre, die rechte Gnosis. „In Christus sind alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis verborgen“ (Kol. 2, 3). „Damit jeglicher Mensch vollkommen in Christus dargestellt werde“, ist es notwendig, „jeglichen Menschen zu ermahnen und zu unterweisen in aller Weisheit“ (Kol. 1, 28).

Zwar bildet der Glaube die eigentliche Grundlage, den θεμέλιος der christlichen Gesinnung, des christlichen Lebens, wie das bestimmt in den Worten Kol. 1, 23; 2, 7; Eph. 2, 8 ausgesprochen wird; die Gnosis ist aber dasjenige, was sich auf diesem θεμέλιος zu erbauen und von demselben ausgehend zu entwickeln hat, und nur durch das Wachsen in der Gnosis „wird jeglicher Mensch ein τέλειος in Christus“ (Kol. 1, 28), und „gelangen wir zur vollen

Mannesreife, zum Altersmasse der Fülle Christi“ (Eph. 4, 13). Die πίστις wird als die selbstverständliche Voraussetzung angesehen, die γνῶσις dagegen als das zu erstrebende höhere Ziel. Die Kolosser-Epheserbriefe sind allerdings geschrieben worden, um den gnostischen Speculationen in ihren Ausschreitungen entgegenzutreten, unverkennbar stehen sie aber auch selbst unter dem Einfluss der Gnosis ihrer Zeit. Sie sind die Gnostiker des neuen Testaments. Sie können uns nur unter der Voraussetzung der gnostischen Bewegung des 2. Jahrhunderts verständlich werden.

---

3. Die Christologie.

Inhalt und Gegenstand der christlichen Gnosis ist aber „das Geheimnis des göttlichen Willens, welcher dahin gerichtet war, die Erfüllung der Zeiten zu veranstalten, da alles in Christus als in dem Haupt zusammengefasst werden sollte, was im Himmel und was auf Erden ist“ (Eph. 1, 9. 10) oder was ganz dasselbe ist: „das von ewigen Zeiten und Geschlechtern her verborgene Geheimnis, — nun aber ist es offenbar geworden seinen Heiligen, denen Gott kundthun wollte, was der Reichtum der Herrlichkeit dieses Geheimnisses unter den Heiden sei, nämlich Christus unter euch, die Hoffnung der Herrlichkeit“ (Kol. 1, 26. 27), womit wieder vollständig Eph. 3, 4—6 übereinstimmt: das göttliche Geheimnis, welches „jetzt im Geist offenbar geworden ist seinen heiligen Aposteln und Propheten“, besteht darin, „dass die Heiden in Christus Jesus Miterben und Miteinverleibte und Mitgenossen der Verheissung sind durch das Evangelium“. Diese Universalität des christlichen Heiles war bis jetzt „den Menschenkindern nicht kundgethan“ (Eph. 3, 5), ist aber jetzt möglich und wirklich geworden durch Jesus Christus, welcher mithin als Mit-

telpunkt des göttlichen Geheimnisses wie aller christlichen Gnosis erscheint.

Die häretische Gnosis, welche im Kolosserbrief bekämpft wird, war insbesondere darum eine falsche, dass sie sich „nicht an das Haupt Christus hielt“ (Kol. 2, 19). Diese Gnostiker, welche sich einer höheren Weisheit rühmten (Kol. 2, 8), gefielen sich darin, mit ihren Speculationen in die Engelwelt einzudringen (Kol. 2, 18) und von einer unendlichen Mehrheit von „Tronen, Herrschaften, Obrigkeiten, Gewalten“ (Kol. 1, 16) zu philosophiren. Dadurch beeinträchtigten sie die einzigartige Stellung Jesu Christi: entweder unterwarfen sie ihn als einen blosen Menschen diesen Himmelsmächten, oder aber, was wahrscheinlicher ist, setzten sie ihn nur in die Reihen ihrer Aeonen. In practischer Anwendung ihrer Theorien ging die Anschauung der Irrlehrer dahin, dass der Mensch zu niedrig sei, um unmittelbar mit Gott zu verkehren, und daher der Vermittelung der Engelsmächte bedarf, die zwischen dem ewig in sich verborgenen Gott und der sichtbaren Welt als die unsichtbare Welt gedacht wurden. Diese Engelwelt müssen sie mit dem Namen *πλήρωμα τῆς θεότητος* (Kol. 2, 9), die Fülle der Gottheit, bezeichnet haben, worin der Gedanke liegt, dass das Wesen Gottes in einem jenseits der irdischen Welt befindlichen Geisterreich in einer zahllosen Menge von Wesenheiten sich entfalte. Im Gegensatz zu dieser gnostischen Aeonenwelt gestaltet sich diese Christologie folgerichtig in der Art, dass sie zwar an das irdisch-zeitliche Leben Jesu Christi, insbesondere an seinen Kreuzestod, anknüpft (Kol. 1, 20; 2, 14), vorwiegend aber in die überirdischen, himmlischen Regionen hinübergreift und Jesus Christus wesentlich als ewiges und göttliches Wesen darstellt. „Christus, der Sohn Gottes, ist das Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene aller Schöpfung; denn in ihm ist alles geschaffen, was im Himmel

und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, es seien Trone oder Herrschaften oder Obrigkeiten oder Gewalten, das alles ist durch ihn und zu ihm geschaffen. Und er ist vor Allem und Alles besteht in ihm“ (Kol. 1, 15—17). Damit ist Jesus Christus beschrieben als die sichtbare Vertretung des ewig unsichtbaren Gottes in der Schöpfung, der er als Erstgeborener zwar selbst angehört, über welche er aber doch auch als Mittelursache und als Ziel gesetzt ist. Und zwar ist er nicht blos Ursache und Ziel der irdischen Welt, sondern auch ebenso Ursache und Ziel der unsichtbaren Aeonenwelt, so dass er auch über derselben weit erhaben ist. Daher ist es denn auch in einem ganz andern Sinne zu verstehen, wenn Christus hier εἰκὼν τοῦ θεοῦ genannt wird, als wenn Paulus im Hinblick auf Gen. 1, 27 ihn, den himmlischen Menschen, mit diesem Worte bezeichnet.

Indem der Kolosserbrief mehr als der Epheserbrief seine Spitze gegen die gnostischen Speculationen richtet, ist es ganz begreiflich, dass die in demselben dargestellte Christologie die kosmische Seite mehr entfaltet, als es im Epheserbrief der Fall ist. Dort erscheint Christus vorwiegend als Weltziel und Weltschöpfer, aber auch als derjenige, durch welchen und zu welchem sowohl die irdischen, als die himmlischen Gewalten versöhnt werden (Kol. 1, 20), hier vorwiegend als das Haupt der Gemeinde (Eph. 1, 22; 5, 23), als der Versöhner, der die Gegensätze auf Erden, Juden und Heiden, mit einander versöhnt (Eph. 2, 11—22) und zur Einheit der Kirche führt (Eph. 4, 3—6). Nirgends ist aber zwischen beiden Briefen ein christologischer Gegensatz wahrzunehmen. Die christologischen Ausführungen im Kolosserbrief haben ihre Parallelen und Analogien im Epheserbrief. Wie Kol. 1, 16 heisst es Eph. 1, 10: „Alles sollte in Christus als in dem Haupte zusammengefasst werden, was im Himmel und was auf Erden ist“, und Eph. 1, 21. 22:

„Gott hat ihn gesetzt über alle Hoheit und Gewalt und Macht und Herrschaft und alle Namen, die genannt werden nicht allein in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen, und hat alles unter seine Füsse gethan", so dass auch im Epheserbrief mit aller Entschiedenheit die Erhabenheit Jesu Christi auch über der himmlischen Aeonenwelt ausgesprochen wird. Es ist nur als ein unwesentlicher Unterschied wahrzunehmen, dass im Epheserbrief Gott ihn zu solcher Erhabenheit gesetzt hat, im Kolosserbrief dagegen Christus Weltursache und Weltziel, wie es scheint, von Ewigkeit her durch sich selbst ist, wobei im Epheserbrief doch auch die ewige Praeexistenz Christi durch 1, 4 gesichert ist.

Ohne Zweifel geschieht es im Gegensatz zu der gnostischen Anschauung, dass die himmlische Aeonenwelt das Pleroma der Gottheit ist, wenn von Jesus Christus im Kolosserbrief gesagt wird: „Es ist das Wohlgefallen (Gottes) gewesen, in ihm die ganze Fülle wohnen zu lassen" (1, 19) und „in Christus wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig" (2, 9), d. h. die göttliche Lebensfülle ist nicht über eine Vielheit von Aeonen verteilt, sie schliesst sich vielmehr in der Einheit der Person Jesu Christi zusammen, und das σωματικῶς soll nachdrücklich daran erinnern, dass diese Gottheitsfülle Jesus Christus auch in seiner geschichtlichen Erscheinung innewohnte. Im Epheserbrief wird dieses göttliche Pleroma in der Person Jesu Christi vorausgesetzt, insbesondere aber hervorgehoben, dass dasselbe von Jesus Christus auf die Gemeinde übertragen ist (1, 23; 3, 19). So darf auch in diesem Stücke eine gegensätzliche Verschiedenheit zwischen Kol. und Eph. nicht gesucht werden.

Sein Erscheinen im Fleisch (Eph. 4, 8—10), insbesondere aber sein Kreuzestod bewirkte nach beiden Briefen ganz gleichmässig die Vernichtung des Gesetzes („indem er die wider uns lautende Handschrift samt den Satzungen, die

uns widerwärtig war, auslöschte“ Kol. 2, 14 und „indem er an seinem Fleisch das Gesetz der Gebote in Satzungen aufhob“ Eph. 2, 15). In diesen Worten lässt sich ein für die Zeitlage der Kolosser-Epheserbriefe sehr bezeichnendes Zugeständnis an die gnostische, marcionitische Abneigung gegen das A. Tl. Gesetz nicht verkennen, die doch noch ganz anderer Art ist als der paulinische Gegensatz gegen das A. Tl. Gesetz. Unmittelbar darauf wird im Kolosserbrief 2, 15 als weitere Wirkung der Erscheinung Jesu Christi auf Erden die siegreiche Ueberwindung der gottfeindlichen Mächte der Finsternis hervorgehoben, so dass die Aufhebung des A. Tl. Gesetzes und der Sieg über die dämonischen Mächte, die über das Heidentum Gewalt hatten, als gleichwertige Grössen nebeneinander gestellt werden: „Gott hat die Mächte und Gewalten entwaffnet und sie öffentlich zur Schau gestellt, da er über sie triumphirte in ihm“ (Kol. 2, 15). Die Wirkung des Versöhnungstodes Jesu Christi wird somit im Kol. Brief ausgedehnt zu einem siegreichen Triumph über die Mächte der Finsternis, die ihre Gewalt in dem Heidentum ausübten und nun durch den Erfolg der Sache Christi in ihrer Nichtigkeit offenbar geworden sind. Im Epheserbrief stehen zwar mit diesem Gedanken im engsten Zusammenhange: „der Fürst der Gewalt der Luft, des Geistes, der jetzt wirksam ist in den Kindern des Ungehorsams“ (2, 2), „die Mächte und Gewalten im Himmel“ (3, 10), „die Mächte, die Gewalten, die Weltherrscher dieser Finsternis, die Geisterschaften der Bosheit im Himmel“ (6, 12). Es darf aber nicht unterlassen werden daran zu erinnern, dass im Epheserbrief diese gottfeindlichen Mächte noch immer als in der heidnischen Welt wirksame gedacht werden (2, 2 und 6, 12 ff.), so dass das siegreiche Bewusstsein über ihre Vernichtung nicht so vollständig durchschlägt, wie im Kolosserbrief. Der Epheserbrief legt vielmehr alles Gewicht darauf, was Christus

durch seinen Kreuzestod für die christliche Welt, die Kirche bewirkt hat: er hat die Scheidewand zwischen Juden und Heiden hinweggenommen und beide in einem Leibe mit Gott versöhnt (Eph. 2, 11—22).

Bei aller Verherrlichung der Person Jesu Christi ist doch Gott sowohl im Kolosser- als im Epheserbrief der ewige Urgrund wie Jesu Christi selbst, so alles Lebens und Daseins, so auch der Erlösung und Versöhnung. Das in der Zeit vollzogene Werk Jesu Christi ist von Ewigkeit her im Rathschlusse Gottes beschlossen, — dieser Gedanke ist in der mit pathetischem Wortreichtum ausgestatteten Einleitung des Epheserbriefs 1, 3—14 mit besonderem Nachdruck ausgeführt. Aber auch im Kolosserbrief ist es keineswegs so, dass „der Vater unvermerkt hinter dem Sohne verschwindet und „unsichtbar“ wird, während der Sohn als sein sichtbares Ebenbild, als die Fülle der Gottheit, als der Schöpfer und Träger und Beherrscher der Welt und als Beweger der Weltgeschichte sozusagen des Vaters Stelle einnimmt“ (Thoma, Die Genesis des Johannes-Evangeliums 1882 S. 159 f.). Sehr oft wird im Kolosserbrief Gott als das thätige Subject hervorgehoben, der durch Jesus Christus als sein Mittel seine Werke ausführt und daher auch letztes Ziel unseres Erkennens und Lebens ist: 1, 9; 1, 12; 1, 13; 1, 19 f.; 1, 21. 22; 1, 27; 2, 12; 2, 13—15; 3, 1; 3, 3.

---

4. Das Idealbild der Kirche.

Wenn nun im Epheserbrief die Fülle der Gottheit von Christus auf die Gemeinde, von dem Haupt auf dessen Leib übertragen wird (Eph. 1, 23 und 3, 19), so ist das nur möglich, nachdem auch hier diese Fülle der Gottheit als in Christus wohnend gedacht worden ist. Das Verhältnis Christi zur Gemeinde, wie es im Epheserbrief zur Darstellung kommt,

ist geradezu nur verständlich auf der Grundlage der Christologie des Kolosserbriefs, und das ist es, was im Epheserbrief mit den Worten ausgesagt wird: „Gott hat ihn als Haupt über alles gegeben der Gemeinde, welche sein Leib ist, die Fülle dessen, der Alles in Allem erfüllt“ (Eph, 1, 22. 23), d. h. er, der das Haupt über Alles ist, ist auch das Haupt der Gemeinde, und er, der Alles in Allem erfüllt, macht auch, dass die Gemeinde sein Pleroma wird. Christus sammelt die Lebensfülle der Gottheit in sich, um sie von sich aus wieder auszustrahlen und sie seiner Gemeinde mitzuteilen. (Auch im Kolosserbrief wird von den Gläubigen gesagt, dass „sie in Christus erfüllt“ seien (2, 10), so dass auch hier die Vorstellung des Epheserbriefs durchklingt).

Es gehört zu dem eigentlichen Zweck des Epheserbriefs, die Bedeutung der Kirche in einem grossartigen Idealbild zur Darstellung zu bringen. Sie ist der Leib Christi und er ihr Haupt (1, 22; 5, 23). Sie ist „auferbaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten, da er selbst, Christus Jesus, der Eckstein ist, in welchem der ganze Bau zusammengefügt zum heiligen Tempel im Herrn wächst, in welchem auch ihr miterbaut werdet zu einer Behausung Gottes im Geist“ (Eph. 2, 20—22). Vor allem wird die Einheit der Kirche in Eph. 4, 1—16 geschildert. Gegenüber den vielgestaltigen Erscheinungen der Gnosis stellt die Kirche eine grossartige Einheit des Geistes dar, welche durch das Band des Friedens erhalten wird: „Ein Leib und Ein Geist, wie ihr auch berufen seid durch Eine Hoffnung eurer Berufung, Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Gott und Vater Aller, der über Allen und durch Alle und in Allen ist“ (4, 4—6). Der erhöhte Christus hat auch die einzelnen Aemter geordnet: „Er hat etliche als Apostel, etliche als Propheten, etliche als Evangelisten, etliche als Hirten und Lehrer gegeben, zur thätigen Dienstleistung, zur Erbauung des Leibes Christi, damit die Heiligen vollbe-

reitet werden, bis wir alle gelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zur vollen Mannesreife, zum Altersmasse der Fülle Christi, damit wir nicht mehr Kinder seien, umhergeworfen und umhergetrieben von jeglichem Winde der Lehre durch das Trugspiel der Menschen, durch arglistige Verführung des Irrwahns, vielmehr aber in Wahrhaftigkeit und Liebe in allen Stücken wachsen zu ihm hin, welcher das Haupt ist, Christus, von welchem aus der ganze Leib, zusammengefügt und zusammengehalten durch verschiedene Glieder der Handreichung, je nach dem Masse wie der Anteil an der Gabe in einem Jeglichen wirksam ist, das Wachstum des Leibes vollbringt zu seiner Selbsterbauung in Liebe“ (4, 11—16). In diesem für den ganzen Charakter des Epheserbriefs überaus bezeichnenden Satze werden die kirchlichen Aemter auf eine Einsetzung Jesu Christi zurückgeführt. Diese Hierarchie der Kirche wird angesehen als die Voraussetzung für das rechte Gedeihen des kirchlichen Lebens; insbesondere ist sie unerlässlich, um die auflösenden Gefahren der häretischen Gnosis von der Kirche fernzuhalten; nur durch diese Gliederung der kirchlichen Aemter kann die Kirche ihrem Zwecke entsprechen. Es ist sehr merkwürdig, dass auch im Kolosserbrief die in Eph. 4, 16 ausgesprochenen Gedanken Kol. 2, 19 wiederklingen: „von welchem Haupte Christus der ganze Leib durch Glieder und Bande Handreichung empfängt und zusammengehalten wird und so im göttlichen Wachstum gedeiht“. Es liegt auf der Hand, dass diese Worte im Kolosserbrief nur aus dem ganzen Zusammenhang von Eph. 4, 11—16 ihr Verständnis erhalten können, also diesen Zusammenhang voraussetzen. Um die innige Verbindung Christi zu seiner Gemeinde darzustellen, wird noch Eph. 5, 23—32 zu dem Bilde der Ehe gegriffen und ausdrücklich auf das grosse Geheimnis dieser unio mystica hingewiesen.

Was folgt aus vorstehender Darlegung des Inhalts der Kolosser-Epheserbriefe für unsern chronologischen Zweck?

In erster Reihe gewahren wir die grosse Verschiedenheit zwischen der Christologie des Paulus und der unserer Briefe. Letztere bezeichnet auch dem Hebräerbrief gegenüber einen sehr erheblichen Fortschritt. Sie setzt mit aller Bestimmtheit die gnostischen Speculationen über das Pleroma der Gottheit, über die Aeonenreihen voraus. Indem die Kolosser-Epheserbriefe die häretische Gnosis ihrer Zeit bekämpfen, können sie doch nicht umhin, sich wesentliche Elemente der Gnosis anzueignen. Sie bekämpfen ihre Gegner zum Teil mit Waffen, welche die gnostisch gerichtete Gesamtanschauung ihrer Zeit ihnen darreichte, so dass diese ihre Zeit als eine völlig andere sich erweist, als diejenige war, in welcher Paulus den Kampf für die Befreiung vom A. Tl. Gesetz kämpfte. Die Gegnerschaft in den Paulusbriefen und die Gegnerschaft der Kolosser-Epheserbriefe sind durchaus verschieden und lassen nur auf einen grossen Zeitabstand zwischen Paulus und diesen Briefen schliessen.

Sollen wir aber die Frage beantworten, welcher unter den beiden Briefen der ältere, und welcher der jüngere ist, so müssen wir zunächst betonen, dass die grosse Verwandtschaft des Inhalts dazu führt, den Zeitunterschied zwischen beiden nur als einen sehr geringen anzunehmen.

Wenn wir eine Verschiedenheit in der Art der häretischen Gnosis, welche die beiden Briefe bekämpfen, wahrgenommen haben, sofern die kolossischen Irrlehrer asketische Theosophen sind, der Epheserbrief aber sich in Gegensatz

stellt zu libertinistischen Anschauungen, so spricht allerdings die grössere Wahrscheinlichkeit dafür, dass letztere Art eine spätere Gestalt der häretischen Gnosis darstellt, als die erstere; immerhin ist aber die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass beide Richtungen gleichzeitig in örtlich von einander entfernten Kreisen bestehen konnten. Mit einigem Schein könnte gesagt werden, dass die Christologie des Kolosserbriefs eine weiterfortgeschrittene Stufe der christologischen Entwicklung aufzeigt als die des Epheserbriefs. Aber andererseits wird in dem letztern die kosmische Seite in der Bedeutung Jesu Christi nur in den Hintergrund gerückt, um das Idealbild der Kirche in den Vordergrund zu stellen. Es lässt sich nicht verkennen, dass die Christologie des Kolosserbriefs doch überall im Epheserbrief vorausgesetzt ist. Die Herrlichkeit Jesu Christi, wie wir sie im Kolosserbrief dargestellt sehen, ist die Voraussetzung der Herrlichkeit der Kirche im Epheserbrief.

Endlich ist nicht zu übersehen, dass umgekehrt die Ekklesiologie des Epheserbriefs mit aller Bestimmtheit auch im Kolosserbrief durchscheint 2, 19, und auch die Worte „ihr seid in ihm erfüllt“ 2, 10 die Vorstellung des Epheserbriefs voraussetzen, dass Christus sein Pleroma der Gemeinde mitteilt.

So stellt sich die Frage, welcher der beiden Briefe der frühere und welcher der spätere ist, als eine sehr schwierige heraus, die meines Erachtens nicht zur Evidenz gebracht werden kann. Pfleiderer entscheidet sich (Urchristentum S. 684) für die Abfassung des Epheserbriefs in Abhängigkeit vom Kolosserbrief, und wenn nun einmal ein Zeitabstand angenommen werden soll, so mag hauptsächlich, von andern Gründen abgesehen, die als nicht entscheidende beseitigt werden müssen, in der Erwägung, dass die Ekklesiologie des

Epheserbriefs auf der Christologie des Kolosserbriefs sich erbaut, dem letzteren auch die Priorität zuerkannt werden.

Im Hinblick auf die auch von uns berührten Differenzen zwischen beiden Briefen meint Pfleiderer, dass der Epheserbrief von einem andern Verfasser geschrieben sei, als der Kolosserbrief. Wie aber diese Differenzen sich hinlänglich aus der Verschiedenheit des Zweckes beider Briefe erklären, so muss das doppelte Ineinandergreifen beider Briefe im Inhalt und in der Form doch wohl zu der Annahme führen, dass beide Briefe von einem Verfasser geschrieben sind. Beide Briefe zeigen vollständig dieselbe Eigentümlichkeit des Stils, der sich in seiner Besonderheit von aller übrigen N. Tl. Litteratur aufs deutlichste abhebt. Wenn der Epheserbrief durch seine schwerfälligen, langgestreckten Perioden den Leser ermüdet, indem die einzelnen Gedanken durch immer neue Relativ-Sätze sich aneinander hängen und diese Manier sich so beharrlich wiederholt, dass die drei ersten Kapitel nur sechs grosse Sätze bilden: 1, 3—14; 1, 15—23; 2, 1—10; 2, 11—22; 3, 1—12; 3, 13—19, so finden wir ganz denselben schleppenden Periodenbau auch in Kol. 1, 9—23, wobei nur V. 16b—18a gewaltsam dazwischen geschoben erscheint (ganz wie Eph. 3, 14 eine gewaltsame Durchbrechung der weit angelegten Periode 3, 13—19 ist), sowie in Kol. 1, 24—29 und in Kol. 2, 8—15. Ganz wie der Epheserbrief eine pleonastische Redeweise liebt, die sich in Häufung von Synonymen gefällt und sich vor Wiederholungen und unnützen Weitschweifigkeiten nicht scheut, ja in solchen Dingen unverkennbar einen pathetischen Effect zu erreichen sucht, so zeigt sich dieselbe Liebhaberei auch im Kolosserbrief: „dass ihr erfüllt werdet mit der Erkenntnis seines Willens in jeglicher geistlichen Weisheit und Einsicht, zu wandeln würdig des Herrn zu allem Wohlgefallen, fruchtbringend in jeglichem guten Werk und wachsend zur Erkenntnis Gottes mit aller

Kraft gekräftigt, vermöge der Macht seiner Herrlichkeit, zu aller Geduld und Langmut u. s. w.“ (1, 9—11); — „denn in ihm ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, es seien Throne oder Herrschaften, oder Obrigkeiten oder Gewalten, das alles ist durch ihn und zu ihm geschaffen. Und er ist vor Allem und Alles besteht in ihm. Und er ist das Haupt des Leibes, der Gemeinde; er ist der Anfang, der Erstgeborene von den Toten, damit er in Allem der Erste werde“ (1, 16—18) . . . „und durch ihn Alles, sei es auf Erden, sei es im Himmel zu versöhnen“ (1, 20); — „um euch heilig, unbefleckt und untadelhaft vor sich darzustellen, wenn ihr nämlich im Glauben beharret, fest gegründet und beständig, und euch nicht abwendig machen lasset“ (1, 22. 23); — „denen Gott kundthun wollte, was der Reichtum der Herrlichkeit dieses Geheimnisses unter den Heiden sei“ (1, 27); — „vermöge seiner in mir gewaltig wirksamen Kraft“ (1, 29); — „damit ihre Herzen befestigt würden, verbunden in Liebe zum ganzen Reichtum der Gewissheit der Einsicht“ (2, 2) u. s. w. u. s. w. Aus diesen Beispielen, die ja leicht vermehrt werden könnten, ist auch ersichtlich, wie im Kolosserbrief ganz derselbe Sprachschatz, dieselben Lieblingsausdrücke wiederkehren, wie im Epheserbrief.

Nur die Identität des Verfassers kann die genügende Erklärung geben zu der auffallenden Thatsache, dass einerseits die Ekklesiologie des Epheserbriefs sich auf der Christologie des Kolosserbriefs erbaut, andererseits aber auch diese Ekklesiologie des Epheserbriefs im Kolosserbrief vorausgesetzt erscheint. Diese Thatsache findet mehrfache Bestätigung in oft wiederkehrenden Wechselbeziehungen zwischen beiden Briefen. Besonders auffallend ist in dieser Hinsicht das Verhältnis von Kol. 1, 26. 27 zu vier Stellen des Epheserbriefs: Eph. 1, 9; 1, 18; 3, 8. 9; 3, 16. 17, — worauf Holtzmann

(Einl. in's N. T. S. 293) im Interesse des Nachweises der Identität des Verfassers aufmerksam macht.

Hat ein und derselbe Verfasser beide Briefe geschrieben, so wird er auch den einen sehr bald nach dem andern, oder gleichzeitig in die Welt haben ausgehen lassen. Dafür dürfte im Kolosserbrief selbst 4, 16 noch ein Zeugnis gegeben sein: „Wenn der Brief bei euch gelesen ist, so machet, dass er auch in der Gemeinde der Laodiceer gelesen werde, und dass ihr auch den von Laodicea leset.“ Da nämlich Eph. 1, 1 die Lesart ἐν Ἐφέσῳ sehr unsicher ist und vielleicht der Bestimmungsort ursprünglich dem Briefe nicht beigefügt war, damit der Brief in Abschriften in vielen Gemeinden gleichzeitig gelesen werde, so kann sehr wohl unter dem Laodiceerbrief unser Epheserbrief verstanden werden, — was allerdings nur als Vermutung ausgesprochen werden darf. Sind beide Briefe gleichzeitig in die Welt ausgegangen, so sollten sie nach der Absicht des Verfassers auch zu gegenseitiger Ergänzung dienen.

In dem bisherigen haben wir den Kolosserbrief, wie er uns vorliegt, als Erzeugnis des zweiten Jahrhunderts berücksichtigt. Wir dürfen aber nicht unterlassen, noch zum Schluss auf die Hypothese Holtzmann's (Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe) hinzuweisen, dass unser Kolosserbrief mit Benutzung eines von dem Apostel Paulus geschriebenen Briefes von dem Verfasser des Epheserbriefs durch sehr bedeutende Erweiterungen, welche ihm das Wesentliche seines Inhalts gegeben haben, verfasst worden sei. Holtzmann hat durch sehr sorgfältige kritische Arbeit mit Ausscheidung der Stücke, welche von dem Autor ad Ephesios herrühren einen „ursprünglichen Kolosserbrief“ hergestellt, der vollständig paulinisches Gepräge hat und in seiner Kürze einen einheitlichen, in sich geschlossenen Zusammenhang bietet. Der Nachweis Holtzmann's erweckt die grösste Zu-

versicht zu der Richtigkeit seiner Hypothese. Nur glaube ich, dass der ursprüngliche Kolosserbrief, der lediglich als Gelegenheitsbrief in der Art des Philemonbriefes zu denken ist, einen noch kleinern Umfang gehabt hat, als Holtzmann annimmt. Die Erweiterungen, welche durch den Verfasser des Epheserbriefs hinzugekommen sind, nehmen jedenfalls den überwiegenden Raum in unserem gegenwärtigen Kolosserbrief ein, welchen der Interpolator für die Gesamtkirche seiner Zeit schrief, dabei aber die ursprüngliche Adresse beibehielt.

Entschieden unthunlich ist es, wenn von Soden, der sich in seiner Abhandlung über den Kolosserbrief (Jahrbb. f. prot. Theol. 1885 S. 320—369. 497—543. 672—702) mit Holtzmann auseinandersetzt, nur die christologischen und angelologischen Stücke 1, 15—20; 2, 10. 15. 18b für Interpolation hält und alles Uebrige dem Paulus zuweist.

Umsomehr können wir uns gedrängt fühlen, in dem Kolosserbrief eine ursprüngliche Vorlage und spätere Erweiterungen zu unterscheiden, als, wie wir oben gelegentlich gezeigt haben, der Autor ad Ephesios auch in den Brief an Philemon die Verse 4—6 hineingefügt und den Römerbrief mit der Schlussdoxologie 16, 25—27 versehen hat, um sowohl diesen, wie jenen Brief seinen Zeitgenossen zu empfehlen (S. 186 u. 200 ff.).

DREIZEHNTES KAPITEL.

Die Pastoralbriefe.

Die unter dem Namen des Paulus geschriebenen Briefe an Timotheus und Titus stellen das Ende der geschichtlichen Entwicklung des Paulinismus dar: sie zeigen, wie derselbe in das weite Meer der Katholicität, des allgemeinen christlichen Glaubensbewusstseins, der *κοινὴ πίστις* Tit. 1, 4, ausmündet, seine Eigenart aufgebend zerfliesst.

Alle drei Briefe sind durch einen und denselben Zweck aufs engste miteinander verbunden. „Alle drei bekämpfen gleich nachdrücklich dieselben Irrlehren, berufen sich gleich angelegentlich auf dieselbe kirchliche Lehrüberlieferung, empfehlen gleich eindringlich die Autorität des kirchlichen Lehramts, gehen von denselben sittlichen Maximen aus und enthalten Belehrungen und Vorschriften, denen dieselbe Vorstellung von dem christlichen Heilszweck zugrunde liegt“ (Schenkel, Bibel-Lexikon IV S. 394). Damit ist auch der Inhalt dieser Briefe treffend charakterisirt. Es gruppirt sich derselbe um die in 2 Tim. 2, 19 ausgesprochenen Gedanken: „Der feste Grund Gottes steht und hat dieses Siegel: der Herr kennt die Seinen, und es trete ab von Ungerechtigkeit, wer den Namen des Herrn nennt“. Wie die weitere Ausführung zeigen wird, ist dieser feste Grund Gottes die Kirche, die zur Bezeich-

nung ihres Wesens die zwei Inschriften hat: den rechten überlieferten Glauben und die rechte Frömmigkeit, oder wenn wir uns dem Sprachgebrauch der Briefe anschliessen: die *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* und die *εὐσέβεια*, die aber auch in der engsten Verbindung miteinander gedacht werden, so dass es Tit. 1, 1 heisst *ἐπίγνωσις ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν* und 1 Tim. 6, 3 *ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία.*

Abgesehen von den Ueberschriften, nach denen Paulus als der Verfasser der Briefe gelten soll, und der mancherlei persönlichen Beziehungen, die sich in 2 Tim. finden, ist auch sonst im Inhalt die paulinische Unterlage zu erkennen. Diese wird wohl auch mit Absicht hervorgekehrt in 2 Tim. 1, 9 f.: „der uns selig macht und berufen hat mit einer heiligen Berufung, nicht nach unsern Werken, sondern nach seinem eigenen Vorsatz und nach seiner Gnade, die uns in Christus Jesus gegeben ist vor ewigen Zeiten, jetzt aber geoffenbart ist durch die Erscheinung unseres Heilandes Jesu Christi", und Tit. 3, 4. 5: „Als aber die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unseres Heilandes, erschien, hat er uns, nicht aus Werken der Gerechtigkeit, die wir gethan, sondern nach seiner Barmherzigkeit, selig gemacht". Auch wird vom Tode Jesu gesagt, dass dieser sich als ein *ἀντίλυτρον* für alle gegeben hat 1 Tim. 2, 6 und ähnlich Tit. 2, 14. Wenn es aber in der letzten Stelle heisst: „Damit er uns erlöste von jeglicher Gesetzlosigkeit, *ἀνομία*, und sich selbst ein Volk des Eigentums reinigte, das eifrig wäre zu guten Werken", so ist darin, ohne dass der Verfasser es wollte, geradezu ein Gegensatz gegen den paulinischen Gedanken der Erlösung vom Fluch des Gesetzes ausgesprochen. Der Tod Christi erscheint nur als das Mittel, um überhaupt das sittliche Bewusstsein zu kräftigen und sittliche Belebung zu fördern. Wie sehr die Hinweisung auf die Gnade Gottes Tit. 2, 11; 3, 4, auf die Nichtverdienstlichkeit der Werke Tit. 3, 5, auf den

Erlösungstod Jesu Christi eigentlich nur als paulinische Reminiscenzen zu nehmen sind, zeigt das vollständige Abhanden gekommen sein des paulinischen Glaubensbegriffs. Zwar kommt das Wort *πίστις* sehr oft vor, aber es hat seine paulinische Bedeutung verloren. Nur als beiläufige Notiz erscheint in 1 Tim. 1, 16 und 2 Tim. 3, 15 — „Glaube an Jesus Christus" — der Glaube als Mittel der subjectiven Heilsaneignung. Ueberall sonst legt sich dieser Begriff nach zwei Seiten hin auseinander. Einerseits wird der Glaube völlig neben die Liebe gestellt: 1 Tim. 1, 5; 1, 14; 2, 15, ja er erscheint sogar nur als eine christliche Tugend neben den andern: 1 Tim. 4, 12; 6, 11; 2 Tim. 2, 22; 3, 10. 11 u. s. w. Andererseits erhält der Glaube einfach die Bedeutung der kirchlichen Rechtgläubigkeit, der Glaubenslehre *οἰκονομία θεοῦ ἡ ἐν πίστει*, d. h. die in der Glaubenswahrheit enthaltene Heilsanstalt Gottes 1 Tim. 1, 4; *διδάσκαλος ἐθνῶν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ*, wo *πίστις καὶ ἀληθεία* einfach als *ἓν διὰ δυοῖν* zu nehmen sind, 1 Tim. 2, 7; *μυστήριον τῆς πίστεως* 1 Tim. 3, 9; *λόγοι τῆς πίστεως καὶ τῆς καλῆς διδασκαλίας* 1 Tim. 4, 6; *ἀποστήσανιές τινες τῆς πίστεως* 1 Tim. 4, 1; ebenso 1 Tim. 6, 10; *περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν* 1 Tim. 6, 21 = *περὶ τὴν ἀλήθειαν ἠστόχησαν* 2 Tim. 2, 18; *περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν* 1 Tim. 1, 19 u. s. w.

So geht die subjective Seite des Glaubens unmerklich in den Begriff der *εὐσέβεια* oder *θεοσέβεια* (Frömmigkeit, Gottseligkeit) über, ein Ausdruck, der in diesen Briefen in gehäufter Wiederholung anzutreffen ist und die kirchlich normale Frömmigkeit bezeichnet: wobei diese Briefe es sich eben in den einzelnen und an die verschiedenen Stände, Geschlechter, Aemter, Altersklassen, gegebenen Ermahnungen angelegen sein lassen, diesen Begriff genau zu normiren; während die objective Seite des Glaubens, ebenfalls mit unbestimmbarer Grenze, in den Begriff der *ὑγιαίνουσα*

διδασκαλία 1 Tim. 1, 10; Tit. 1, 9; 2, 1 hinüberfliesst, womit der λόγος ὑγιής Tit. 2, 8, die ὑποτύπωσις λόγων ὑγιαινόντων 2 Tim. 1, 13, die καλὴ ὁμολογία 1 Tim. 6, 12, die καλὴ διδασκαλία 1 Tim. 4, 6 übereinstimmen.

Dazu hatten denn auch die Pastoralbriefe ihre gegebene bereits angedeutete Veranlassung. Sie sind geschrieben zur Abwehr der ψευδώνυμος γνῶσις 1 Tim. 6, 20, womit sie selbst als mit dem gangbaren Namen die Gegner, die sie im Auge haben, bezeichnen. Es ist ganz unzweifelhaft, dass unter dieser Bezeichnung die Gnosis des 2 Jahrh. zu verstehen ist, wenn auch darauf verzichtet werden muss „eine durchgängige Beziehung auf ein bestimmtes gnostisches System nachweisen zu wollen“ (So richtig Holtzmann bei seiner Kritik der über die Häretiker der Pastoralbriefe vorhandenen Ansichten. Die Pastoralbriefe, 1880 S. 126—159). Wenn 1 Tim. 1, 4 von μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις die Rede ist, so wurde vermutlich von diesen Gnostikern die Geisterwelt mythologisch und genealogisch behandelt. „Die einzig mögliche Deutung ist die schon von Tertullian gegebene auf die Aeonen-Reihen und Syzygieen der Valentinianer, welche ihre mythologischen Begriffshypostasen in ein genealogisches Abstammungsverhältnis setzten, welches sich natürlich in infinitum fortspinnen liess“ (Pfleiderer Urchristentum S. 803). Gelegentlich werden aber auch die Irrlehrer als νομοδιδάσκαλοι 1 Tim. 1, 7 und als προσέχοντες ἰουδαϊκοῖς μύθοις καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων Tit 1, 14 bezeichnet, so dass man daraus auf judaistische Ursprünge dieser Gnosis schliessen müsste. Unter allen Umständen ist aber das Bild dieser Menschen, welche „sich zum leeren Geschwätz gekehrt“ (1 Tim. 1, 6), „das Gewissen von sich gestossen und am Glauben Schiffbruch gelitten haben“ (1 Tim. 1, 19), „vom Glauben abgefallen sind und auf verführerische Geister und teuflische Lehren achten, in Heuchelei der Lügenredner, die im eigenen Gewissen gebrandmarkt

sind“ (1 Tim. 4, 1 f.) — denen 1 Tim. 6, 4 ff.; 2 Tim. 3, 1—9; Tit. 1, 10—16, in durchaus summarischen Aburteilungen alle möglichen Unsittlichkeiten und Untugenden nachgesagt werden, — so schwankend gehalten, so schablonenhaft gezeichnet, dass es unmöglich ist, eine präcise Vorstellung ihrer Grundsätze und Lehren zu gewinnen.

Diesem Grundübel der falschen Gnosis stellen nun aber die Pastoralbriefe nicht selbstschöpferisch eine wahre christliche Gnosis entgegen, wie das in den Kolosser- und Epheserbriefen in dem geisteskühnen Aufbau der Lehre von der göttlichen Würde Christi und der Herrlichkeit der Kirche geschieht, vielmehr begnügen sie sich damit, neben ihren Ermahnungen zur εὐσέβεια, auf welche sie selbst das grössere Gewicht legen, mehr abwehrend, als selber bauend, auf den bereits vorhandenen Besitz des überlieferten Glaubens hinzuweisen, zum treuen Festhalten an dem alten herkömmlichen Glauben zu ermahnen (1 Tim 1, 5; 3, 15; 6, 3; 2 Tim. 1, 13 f.; 3, 14 f.; 4, 3; Tit. 1, 9; 2, 1). In diesem Sinne erscheint hier die Kirche als die Bewahrerin und Hüterin der ihr gegebenen überlieferten Glaubenswahrheit. Sie ist das Haus Gottes, und zwar als die Gemeinde des lebendigen Gottes (d. h. ihrem Begriff und Wesen nach) der Pfleiler und die Grundfeste der Wahrheit (στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας 1 Tim. 3, 15), der feste Grund Gottes (στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ 2 Tim. 2, 19). „Nicht mehr Jesus Christus allein, 1 Kor. 3, 11, auch nicht Christus zusammen mit Aposteln und Propheten, wie Eph. 2, 20, sondern rundweg die Kirche selbst heisst jetzt der feste Grund der Wahrheit oder Grund Gottes“ (Pfleiderer a. a. O. S. 817). Dieser Fortgang ist entscheidend für die chronologische Reihenfolge des 1 Korinther-, des Epheserbriefs und der Pastoralbriefe. Ihre Aufgabe, Bewahrerin und Hüterin der göttlichen Wahrheit zu sein, übt die Kirche durch ihre Aemter aus.

Diese sehr stark hervortretende Seite der Pastoralbriefe hat ihnen in der kirchlichen Ueberlieferung ihren gemeinsamen Namen eingetragen. Hier werden die Grundzüge der Pastoraltheologie gegeben. Zeichnet der Epheserbrief ein Idealbild der Kirche nach ihrem Begriff und Wesen, so geben die Pastoralbriefe die praktischen Vorschriften für die Führung der verschiedenen kirchlichen Aemter 1 Tim. 3, 1 ff.; 4, 11—16; 2 Tim. 4, 1 ff.; Tit. 1, 5 ff.; für den Wandel der kirchlichen Beamten 1 Tim. 4, 11—6, 2; Tit. 2, 1—10; für gottesdienstliche Gebete 1 Tim. 2, 1 ff. und gottesdienstliche Ordnungen 1 Tim. 2, 8—15; für Kirchenzucht 1 Tim. 5, 19—25; 2 Tim. 2, 10—26; Tit. 3, 10 f.; für Kirchenverfassung 1 Tim. 3, 1—13. Ausdrücklich ist von einem Aufsichtsamt ἐπισκοπή 1 Tim. 3, 1 die Rede, das als der Mittel- und Sammelpunkt des Aeltestenkollegiums erscheint, und es ist nicht undeutlich das Bestreben wahrzunehmen, in dieses Amt die oberste Autorität in der Gemeinde zu legen. „In der eigentümlichen Rolle, die dem Timotheus zugewiesen wird, liegt deutlich das Bestreben, über das Presbyterkollegium noch eine höhere kirchliche Autorität zu stellen. Besonders im 1 Timotheusbrief kann man sich unmöglich des Eindrucks erwehren, dass dem Verfasser bei der Rolle, welche er dem Timotheus zuweist, die Idee des Episkopats, wie er sich damals als monarchische Spitze aus dem Presbyterkollegium herauszubilden begann, vorgeschwebt habe. Nur so ist es zu verstehen, wenn dem Timotheus die Aufsicht über die Lehre, die Vermögensverwaltung, die Kirchenzucht anbefohlen wird, was doch alles eine bleibende Amtsführung innerhalb einer Gemeinde in bischöflicher Stellung voraussetzt“ (Pfleiderer a. a. O. S. 821).

In diesen Zusammenhang ist es denn auch zu stellen, dass Tit. 3, 5 die Taufe als kirchliche Handlung beschrieben wird, als „Bad der Wiedergeburt und der Geisteserneuerung“,

was von Rom. 6, 3. 4 und Gal. 3, 27 sich wesentlich unterscheidet: es wird hier der Taufe schon eine sakramentale Wirkung beigelegt in Abhängigkeit von Eph. 5, 26, „damit er (Christus) sie (die Gemeinde) nach ihrer Reinigung durch das Wasserbad heilige im Wort“, wobei doch noch in letzterer Stelle die Heiligung im Wort als das eigentliche und höhere Ziel von der Reinigung durch das Wasserbad unterschieden wird.

Wie die einheitliche Kirche, die hier gedacht ist, sich schon im Besitz einer einheitlichen Glaubenswahrheit, der *ὑγιαίνουσα διδασκαλία*, befindet, so hat sie denn auch eine „heilige Schrift“, welche unterweisen kann zur Seligkeit durch den Glauben an Christus Jesus. „Alle Schrift ist von Gott eingegeben, *θεόπνευστος*, und nütze zur Lehre, zur Ueberführung, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit, dass ein Mensch Gottes vollkommen sei, zu allem guten Werke geschickt“ (2 Tim. 3, 15—17). Dieser Stelle verdankt man wie das Wort, so den verhängnisvollen Begriff der Theopneustie, nach der Vulgata der Inspiration (Aehnlich der Gedanke in 2 Petr. 1, 21). Solches Bollwerk kann die Kirche, wenn sie das *ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας* sein soll, nicht entbehren.

Der Lehrgehalt der Briefe ist arm. Sie geben wenig neues. Gegensatz gegen gnostische Vorstellungen, aber auch teilweise Beeinflussung durch dieselben ist übrigens doch in der Lehre von Gott und von der Person Christi wahrzunehmen. Mit grossem Nachdruck wird die Einheit und absolute Majestät Gottes hervorgehoben. Diesem Zwecke dienen insbesondere die beiden hochtönenden Doxologien: 1 Tim. 1, 17 und 6, 15. 16. Diese Einheit wird sogar, fast in Widerspruch mit andern Aussagen, gewahrt in 1 Tim. 2, 5, wo der „Mittler“ dem Hebräerbrief (8, 6; 9, 15; 12, 24) entnommen ist und der „Mensch Christus Jesus“ der Vorstellung einer nur scheinbaren Menschheit Jesu entgegengesetzt

wird. Andererseits ist es den Pastoralbriefen eigentümlich, dass Gott selbst als Erlöser, Heiland mit dem Worte σωτήρ bezeichnet wird (sonst nur noch Luc. 1, 47 und Jud. 25), welches ja in den gnostischen Systemen eine grosse Rolle spielte, z. B. so, dass der Aeon Christus als σωτήρ mit dem Menschen Jesus, bei dessen Taufe (ἐπιφάνεια) sich verbindet, um die Erlösung der Welt zu vollbringen. Der Begriff σωτήρ wird nun sowohl auf Gott als auf Jesus Christus übertragen, um den Gedanken in's Licht zu setzen, dass Gott selbst die Ursache des christlichen Heils ist, aber auch die Zusammengehörigkeit von Gott und Christus in Beziehung auf das christliche Heil anzudeuten. Gott wird „Heiland" genannt: Tit. 1, 3; 2, 10; 3, 4; 1 Tim. 1, 1; 2, 3; 4, 10; und unmittelbar Gott wird die Erlösung, das σώζειν zugeschrieben: 2 Tim. 1, 9; Tit. 3, 5; dagegen heisst Christus Heiland: 2 Tim. 1, 10; Tit. 1, 4; 2, 13; 3, 6. In der geschichtlichen Person Jesus Christus ist „die erlöserische (Heilands-) Gnade Gottes" Tit. 2, 11, „die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes unseres Heilandes Tit. 3, 4 erschienen" (ἐπεφάνη). In diesem Sinne wird denn auch das geschichtliche Leben Jesu Christi ἐπιφάνεια genannt 2 Tim. 1, 10, vornehmlich aber seine Erscheinung in der Wiederkunft 1 Tim. 6, 14; 2 Tim. 4, 1. 8; Tit. 2, 13. In Tit. 2, 13 ist wohl die auffallende Zusammenstellung: „dass wir warten auf die selige Hoffnung und Erscheinung der Herrlichkeit des grossen Gottes und unseres Heilandes Jesu Christi", so zu verstehen, dass Jesus Christus bei seiner zukünftigen Erscheinung auch die Herrlichkeit Gottes offenbar machen wird, wie ja Christus Kol. 2, 9 die sichtbare Offenbarung Gottes, und Hebr, 1, 3 ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως θεοῦ genannt wird. Das steht denn auch in Uebereinstimmung mit dem Hymnus auf Christus, der vielleicht als ein Bruchstück eines Lobliedes auf Christus 1 Tim 3, 16 aufgenommen ist: „Anerkannt gross

ist das Geheimnis der Gottseligkeit von dem, der da ist (nach der richtigen Lesart ὃς und nicht θεός):

Erschienen im Fleisch,
gerechtfertigt im Geist,
geschaut von den Engeln,
gepredigt unter den Heiden,
geglaubt in der Welt,
aufgenommen in die Herrlichkeit".

Nach dem dargelegten Inhalt der Pastoralbriefe, wie derselbe sich sehr wesentlich von aller übrigen N. Tl. Brieflitteratur unterscheidet, sind diese Briefe geschrieben worden in der Zeit, da gegenüber den dem Bestande der Kirche Gefahr drohenden Tendenzen der häretischen Gnosis immer lebhafter das Bedürfnis empfunden wurde, die Organisation der Kirche in der einheitlichen Spitze des Episkopats zusammenzufassen. Dieses Bestreben erscheint aber nur in dem 1. Timotheusbrief wirklich erreicht, so dass dieser sicher unter den drei Pastoralbriefen der zuletzt geschriebene ist. Auch alle übrigen den Pastoralbriefen eigentümlichen Vorstellungen und Wünsche werden im 1. Timotheusbrief mit grösserer Entschiedenheit ausgesprochen, als es in den beiden andern der Fall ist. In diesem Briefe allein wird das Amt des Bischoffs als notwendiges Ziel hervorgekehrt, um der Kirche ihren festen Bestand zu sichern. Das im 2. Timotheusbrief aufgestellte Thema 2, 19 ist nicht nur der Hauptgedanke dieses Briefes, sondern erweist sich auch als die Grundlage, von welcher die beiden andern Briefe ausgehen. Der 2. Timotheusbrief muss als der älteste unter den dreien angesehen werden, so dass der Titusbrief dazwischen zu stellen ist. Der 2. Timotheusbrief erweist sich auch insofern als der älteste, als der Verfasser es für notwendig gefunden hat, um demselben den Schein einer Abfassung durch Paulus zu verleihen, auf das persönliche Leben des Paulus bezug-

nehmende Notizen einzufügen, die aber, wie Holtzmann treffend nachgewiesen hat, eine „künstliche Gestaltung der Situation“ verraten (a. a. O. S. 53—64), die folgenden jedoch solches unterlassen haben. Bemerkenswert für das höhere Alter des 2. Timotheusbriefs ist es auch, dass er keinerlei Anlehnung an den 1. Petrusbrief zeigt, während die beiden andern deutlich ihre Bekanntschaft mit dem 1. Petrusbrief kundgeben (s. oben 1 Kap. S. 57—59). Die Gleichförmigkeit des sprachlichen Charakters aller drei Briefe führt zu der Annahme der Identität des Verfassers.

VIERZEHNTES KAPITEL.

Der Jakobusbrief.

In neuerer Zeit hat man es fertig gebracht, in dem Jakobusbrief ein Denkmal der urapostolischen Zeit zu entdecken: Er sei geschrieben worden noch vor dem Jahre 50, als Paulus seine Wirksamkeit kaum begonnen und noch keine Briefe geschrieben hatte [1]). Die Anwendung unserer Methode muss mit zwingender Notwendigkeit die Haltlosigkeit dieser Anschauung aufdecken. Im 1 Kap. S. 60—65 ist die Abhängigkeit des Jakobusbriefs vom 1 Petrusbrief aufgezeigt worden. Derselbe gehört also in das 2. Jahrhundert.

Niemals hätte daran gezweifelt werden dürfen, dass der Abschnitt 2, 14—26 auf die paulinische Rechtfertigungslehre Bezug nimmt. Um den Gegensatz, in welchem zwei biblische Schriftsteller über eine und dieselbe Sache stehen, einigermassen zu mildern, hat man sich die Sache

---

[1]) Beyschlag, Der Jakobusbrief als urchristliches Geschichtsdenkmal in Theol. Studien und Kritiken 1874 Heft 1. Derselbe in H. A. W. Meyer, Kritisch exegetiches Handbuch z. N. T. XV. Der Jakobusbrief, 4. Aufl. 1882, umgearbeitet von Beyschlag, S. 26 ff. Von Hofmann, Die heilige Schrift N. T.'s, VII. 3 Abtlg. 1876. S. 156 ff. Bernhard Weiss, Einleitung ins N. T. 1886. S. 399 ff. Mangold 4 Aufl. von Bleek's Einleitung ins N. T. 1886. S. 706—717.

so zurechtzulegen gesucht, dass Jakobus nicht sowohl den Paulus selbst bestreiten will, als vielmehr die Missverständnisse, welche sich an die paulinische Rechtfertigungslehre angeschlossen haben, und die falschen Consequenzen, die aus dieser Lehre gezogen worden sind, wie auch Paulus selbst Röm. 6, 1 ff. es für nötig befunden hat, dergleichen Missverständnissen und Consequenzen vorzubeugen. Berücksichtigt man aber, dass unser Verfasser sich durchaus der paulinischen Terminologie bedient (Röm. 3, 28), dass er sich bemüht, das von Paulus angezogene Beispiel Abrahams (Röm. 4) durch eine andere Auslegung der betreffenden Schriftstellen für seine Meinung zu verwerten, so muss man doch wohl zugeben, dass in dem Abschnitt 2, 14—26 eine Bestreitung der im Römerbrief dargelegten Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben selbst vorliegt. Zum Ueberfluss zeigt auch Gal. 3, 6, dass Paulus gerade das Beispiel Abrahams stets benutzt hat, um seiner durchaus eigentümlichen Lehre eine Schriftgrundlage zu geben. Wollte jemand nun diese paulinische Lehre bestreiten, so musste er auch den hiebei von Paulus geführten Schriftbeweis als einen unrichtigen angreifen und einen vermeintlich richtigen an die Stelle setzen. Gerade das ist in dem Abschnitt 2, 14—26 geschehen. Es heisst da: „Wurde Abraham, unser Vater, nicht aus Werken gerechtfertigt, da er Isaak, seinen Sohn, auf den Opferaltar darbrachte? Du siehst, dass der Glaube zu seinen Werken mithalf und durch die Werke der Glaube vollendet ward, und so ward die Schriftstelle erfüllt, welche sagt: „Abraham aber glaubte Gott, und es ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet“, und er wurde Freund Gottes genannt. Ihr sehet, dass aus Werken der Mensch gerechtfertigt wird und nicht aus dem Glauben allein“ (Vs. 21—24). Im unverkennbaren Gegensatz zu Röm. 4, 3 und Gal. 3, 6 wird hier der Nachweis versucht, dass die dort angeführte Schriftstelle 1 Mos. 15, 6, durch Hinzunahme von

1 Mos. 22, Isaaks Opferung, wo Abraham seinen Gehorsam gegen Gott zeigte, was doch unzweifelhaft ein Werk gewesen sei, erst recht erfüllt werde, d. h. zu seiner vollen Wahrheit komme, so erst durch das Werk der Glaube Abrahams vollendet werde, und also die Werke recht eigentlich die rechtfertigende Ursache seien. Ja es muss noch dieses zugegeben werden, dass das Beispiel Abrahams in Berücksichtigung des einfachen Wortsinns von 1 Mos. 15, 6 von Paulus allein richtig benutzt worden ist, Jakobus aber in sehr gekünstelter Weise die Sache zu erklären sucht, etwas Ungehöriges herbeizieht, um dasselbe Beispiel nach der entgegengesetzten Seite zu wenden. Er hätte gewiss das Beispiel Abrahams gar nicht angeführt, wenn es ihm nicht darum zu thun gewesen wäre, die Schriftbeweisführung des Paulus nach Möglichkeit zu entkräften.

Der Abschnitt 2, 14—26 ist keineswegs das Einzige, was auf eine Kenntnis der paulinischen Briefe seitens des Verfassers führt; es ist noch sonst eine ganz stattliche Reihe von Beziehungen zu den paulinischen Briefen im Jakobusbrief wahrzunehmen, aus denen hervorgeht, dass diese Briefe dem unsrigen vorangegangen sind und dem Verfasser bekannt waren. So ist 1, 3 *κατεργάζεται ὑπομονήν* aus Röm. 5, 3 geflossen und gleich darauf 1, 9 *καυχάσθω δὲ ὁ ἀδελφος* auch eine Erinnerung an Röm. 5, 3; 1, 12 und 2, 5, „die ihn lieben“ ist aus 1 Kor. 2, 9 genommen, wie auch 1, 13 an 1 Kor. 10, 13; 1, 15 an Röm. 5, 12 und 6, 23; 2, 5 an 1 Kor. 1, 27 ff. erinnert. „Die Begierden, die in euern Gliedern streiten“ 4, 1 haben ihre Grundlage in Röm. 7, 23, wie die „Feindschaft gegen Gott“ 4, 4, in Röm. 8, 7 und das *ταλαιπωρήσατε* 4, 9 in Röm. 7, 24.

Ja der Verfasser kennt auch noch andere spätere Schriften der N. Tl. Litteratur. So zeigt 1, 12 „die Krone des Lebens“ eine unleugbare Benutzung von Offenb. 2, 10, wie auch wahr-

scheinlich 2, 5 auf Offenb. 2, 9; 5, 9 auf Offenb. 3, 20 und 5, 17 auf Offenb. 11, 6 zurückgeht.

Auffallend sind die vielen Anklänge an das Matthäusevangelium, namentlich die Bergpredigt:

1, 5	vgl.	mit	Matth.	7, 7;
1, 22 ff.	„	„	„	7, 24—27;
2, 5	„	„	„	5, 3;
2, 13	„	„	„	5, 7;
3, 12	„	„	„	7, 16;
3, 18	„	„	„	5, 9;
4, 3	„	„	„	7, 7;
4, 11	„	„	„	7, 1 ;
5, 2	„	„	„	6, 19 ff.;
5, 10	„	„	„	5, 10 ff.;
5, 12	„	„	„	5, 34—37.

Man hat freilich diese Anklänge dadurch zu erklären gesucht, dass der Verfasser selbst einst diese Worte Jesu aus dessen Munde gehört hätte. Man kommt aber damit, die Sache genauer besehen, nicht aus. Das *καὶ δοθήσεται αὐτῷ* 1, 5 stimmt doch wörtlich mit Matth. 7, 7 zusammen. Das rätselhafte Wort „die Barmherzigkeit rühmt sich des Gerichts“ 2, 13 d. h. der Barmherzige hat das Gericht nicht zu fürchten, kann man sich nur aus Matth. 5, 7 erklärlich machen, wie der sehr schwerverständliche Vers 3, 18, den wir so zu übersetzen versuchen: „die Frucht der Gerechtigkeit aber wird in Frieden gesät für die Friedfertigen“, d. h. nur die Friedfertigen, die in Frieden säen, ernten als Frucht ihrer Gerechtigkeit die Seligkeit, weil nur ihre Gerechtigkeit eine wahre ist, oder kürzer: die Frieden säen, werden Frieden ernten, nur aus dem Wortlaut von Matth. 5, 9 entstanden sein kann, und 5, 12 nur als eine Zusammenziehung von Matth. 5, 34—37 anzusehen ist, bei welcher zwar noch Himmel und Erde genannt sind, die andern Beispiele aber nicht weiter zur Aufzählung kommen (statt dessen *μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον*). Auch das „vollkommene Gesetz der

Freiheit“ 1, 25 ist, wie 2, 8 zeigt, erst aus Matth. 22, 36 f. ganz erklärlich. So ist es auch am einfachsten anzunehmen, dass Jak. 1, 6 von Matth. 21, 21, Jak. 2, 13 von Matth. 25, 41 ff. und Jak. 4, 12 von Matth. 10, 28 abhängig ist.

Unabweislich ist auch die Abhängigkeit vom Hebräerbrief. Ganz in derselben Weise, wie der Verfasser die im Römer- und Galaterbrief gegebene Ausführung von der Rechtfertigung aus dem Glauben, sofern dort das Beispiel Abrahams für dieselbe angeführt wird, bestreitet und eine Richtigstellung dieses Beispiels in seinem Sinne gibt, so bestreitet er auch 2, 21. 25, dass Abraham ausschliesslich durch den Glauben seinen Sohn Isaak geopfert und Rahab ebenfalls nur durch den Glauben die Kundschafter in ihr Haus aufgenommen und sie auf einem andern Wege hat wieder gehen lassen, nachdem Hebr. 11, 17. 31 diese Beispiele der Glaubensgerechtigkeit in diesem Sinne verwendet waren.

Der judenchristliche Standpunkt, von welchem aus der Brief geschrieben war, ist keineswegs der naive des Urchristentums, der sich an die einfache Lehre Jesu anlehnt, wie Beyschlag will; er hat vielmehr eine geschichtliche Entwicklung des christlichen Glaubensbewusstseins zu seiner Voraussetzung. Der Paulinismus, den er bekämpft, ist dem Verfasser der eigentliche Urheber des Gnostizismus.

Der Jakobusbrief ist selbst ein Product des christlichen Essäismus. Das essäische Gepräge, wie es sich zeigt in dem Verbot des Eides, der Verachtung des Reichtums, der Verdächtigung der Handelsgeschäfte, der Warnung vor dem Missbrauch der Zunge, der Wertschätzung der Armut und Aehnlichem — das ist es, wodurch der Jakobusbrief in der N. Tl. Litteratur einzig in seiner Art dasteht.

Der allerdings nicht ausgesprochene, aber doch überall vorauszusetzende Gegensatz gegen die häretische Gnosis und dieser essäische Grundzug machen den Jakobusbrief als Erzeugnis

des 2 Jahrh. sehr wohl erklärlich. Nachdem der Name Petrus von einem frühern Briefschreiber zu einem ähnlichen Zwecke schon benutzt war, begibt sich der Verfasser unter den Schutz des Namens Jakobus, weil dieser, Jakobus der Gerechte, das von alters her hochangesehene Haupt der jerusalemischen Gemeinde (Apostelgesch. 15, 13 und 21, 18), seinen Anschauungen des religiösen und sittlichen Lebens am meisten entsprechen mochte. Der Verfasser hat unverkennbar absichtlich im Eingange (1, 1), sowohl in der Adresse: „den zwölf Stämmen", womit das Volk Israel nach seiner idealen Bestimmung als Volk Gottes wie Matth. 19, 28; Offenb. 7, 4—8; Apostelgesch. 26, 7 bezeichnet wurde, als in der Grussformel *χαίρειν* jede Aehnlichkeit mit den üblichen Eingängen der paulinischen und nachpaulinischen Briefe zu vermeiden gesucht. Der griechische Briefgruss ist ganz einfach Nachahmung von Apostelgesch. 15, 23. Das dortige Schreiben soll ja auch als unter der Autorität Jakobus des Gerechten abgefasst erscheinen [1]). Gern hat er bei seiner Adresse, die durch Vergleichung mit dem Inhalt auch nur als litterarische Fiction begreiflich ist, aus 1 Petr. 1, 1 das „in der Diaspora" sich angeeignet.

Mit dem nachgewiesenen Verwandtschaftsverhältnis zum 1 Petrusbrief dürfte eine Abfassung des Jakobusbriefs etwa unter Hadrian (117—138) am meisten vereinbar erscheinen. Die Gedanken in 4, 13—15 lassen auf eine Zeit schliessen, in welcher die christliche Gemeinde vom Drucke der Verfolgung sich befreit fühlte.

Mit dieser späten Abfassungszeit stimmt die sehr ungenügende Bezeugung unseres Briefes im christlichen Altertum sehr gut zusammen. Der erste, der den Brief ausdrücklich

---

[1]) Eine weitere Spur davon, dass der Verfasser die (unter Trajan geschriebene) Apostelgesch. gekannt hat, liegt auch in 5, 17 vor, in dem Worte *ὁμοιοπαθής*, welches sonst nur noch Apostelgesch. 14, 15 sich findet.

nennt, ist Origenes, der aber auch seine Echtheit bezweifelt; denn es heisst über ihn ὡς ἐν τῇ φερομένῃ Ἰακώβου ἐπιστολῇ, was wahrscheinlich heissen soll: wie im dem angeblichen Jakobusbrief. Er fehlt im Muratori'schen Kanon, wie übrigens auch die beiden Petrusbriefe. Bekanntlich rechnet ihn auch Eusebius zu den Schriften des neuen Testaments, deren apostolische Abfassung noch zu seiner Zeit Widerspruch fand. Das alles ist völlig unerklärlich, wenn der Jakobusbrief ein Denkmal der apostolischen Zeit sein soll.

Schon mehrfach ist die Incongruenz der Adresse mit dem Inhalt bemerkt worden. Während die Adresse den Schein erweckt, als habe der Verfasser einen grossen Kreis von Gemeinden vor Augen, setzt der Inhalt durchweg den engen Umkreis einer bestimmten Gemeinde voraus. Der Brief geht überall auf sehr bestimmte Gemeindezustände ein, die dem Verfasser vorschweben, die sich nicht überall in derselben Weise in vielen Gemeinden etwa eines ganzen Landes wiederholen konnten: 1, 2 ff.; 13 ff.; 2, 1 ff.; 3, 1 ff.; 13 ff.; 4, 1 ff.; 13 ff.; 5, 1 ff. 14. Der Verfasser schreibt gar nicht an eine weit und breit zerstreutliegende Diaspora, vielmehr an die 2, 2 genannte einzelne Synagoge. Hier wird die wahre Adresse des Briefes verraten. Es ist ein einzelnes, eng abgeschlossenes Conventikel essäisch gesinnter Judenchristen, deren Verhältnisse dem Verfasser aus eigener Anschauung sehr gut bekannt waren, an welche er seinen Brief richtet. Es ist dem Verfasser darum zu thun, diese Synagoge in ihrer Abgeschlossenheit, nicht etwa von der heidnischen Welt, sondern auch von dem paulinisch-influirten Weltchristentum zu bewahren. Alle seine Warnungen gehen darauf hinaus.

Mit diesem Zweck stimmt der Inhalt des Briefs ganz überein. Nachdem der Verfasser 1, 1—18 zur Standhaftigkeit in Versuchungen ermahnt hat, welche Ermahnung sich noch in einer gewissen Allgemeinheit hält, kommt er 1, 19—27

zur Ermahnung, das Wort Gottes sich immer mehr anzueignen, es nicht blos zu hören, sondern auch auszuüben. Das allein sei die rechte Gottesfurcht. Bezeichnend ist darauf 2, 1—13 die Warnung vor ungerechter Berücksichtigung der Reichen und Vernachlässigung der Armen. Lassen wir den Brief nur an ein bestimmtes Conventikel essäisch gesinnter Judenchristen gerichtet sein, so rücken auch diese viel umstrittenen „Reichen“ 1, 9 f., 2, 1 ff. in das rechte Licht. Es sind auch Christen, die aber nicht zur *συναγωγὴ ὑμῶν* gehörten, sondern nur ausnahmsweise als Gäste darin erschienen sind. Sie stehen im Grunde der *συναγωγὴ ὑμῶν* als Genossen eines Allerweltschristentums fern. Obgleich diese „Reichen“ die Synagoge schon besucht haben, wodurch ihre Christlichkeit feststeht, können sie dem Verfasser kaum als Christen gelten, wie aus 2, 6 f. und 1, 10 hervorgeht. Nun folgt die Bestreitung der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben 2, 14—26, welche wohl auch dem Verfasser das Wichtigste seines Briefes war. Dann kommen die Warnungen vor dem Misbrauch der Zunge und der Streitsucht 3, 1—18, zuletzt in Kapitel 4 und 5 mehrere einzelne Ermahnungen, Warnungen, Anordnungen, ohne dass hier irgend eine Disposition der Gedanken erkennbar wäre. Hier gegen den Schluss seines Briefes schreibt der Verfasser am wenigsten selbständig und zeigt wiederholt seine Abhängigkeit von der ihm bekannten neutestamentlichen Literatur.

Ist die wahre Adresse in der *συναγωγὴ ὑμῶν* (2, 2) in der angegeben Bedeutung zu suchen, so erhält der Ausdruck *διασπορά* in der fingirten Adresse 1, 1 seine eigentümlich pointirte Fassung, die den ersten Lesern gar wohl verständlich war: Er sollte das Abgeschlossene des engen christlichen Kreises, an welchen der Verfasser seine Ermahnungen und Warnungen richtete, gleich an der Spitze des Briefs zum Ausdruck bringen.

Das Abhängigkeitsverhältnis vom paulinischen Römerbrief, der nach 2, 14 ff. auch den Lesern sehr gut bekannt gewesen ist, und dem ersten Petrusbrief, der nach 5, 13 (im Sinne von Apok. 18) in Rom geschrieben ist, dürfte wohl die Vermutung gestatten, dass dieses merkwürdige Schriftstück auch zu Rom, wo am leichtesten die verschiedensten Weltanschauungen ihre Vertretung finden konnten, geschrieben worden ist. Höchst wahrscheinlich ist das Conventikel essäisch gesinnter Judenchristen, an welches der Brief gerichtet ist, ebenfalls in Rom zu suchen.

FÜNFZEHNTES KAPITEL.

Der Judas- und der zweite Petrusbrief.

Diese beiden Briefe stimmen in ihrem Inhalt auffallend mit einander überein. Der kurze Judasbrief erscheint fast ganz im 2 Petrusbrief wieder. Man vergleiche:

Jud. V. 1 mit 2 Petr. 1, 1;
„ „ 2 „ „ 1, 2;
„ „ 4 „ „ 2, 1. 2. 3;
„ „ 6 „ „ 2, 4;
„ „ 7 „ „ 2, 6. 10;
„ „ 8 „ „ 2, 10;
„ „ 9 „ „ 2, 11;
„ „ 10 „ „ 2, 12;
„ „ 11 „ „ 2, 15 f.;
„ „ 12 „ „ 2, 13;
„ „ 13 „ „ 2, 17;
„ „ 16 „ „ 2, 18;
„ „ 17 „ „ 3, 2;
„ „ 18 „ „ 3, 3.

Die Benutzung des einen Schriftstücks bei Abfassung des andern ist eine ganz selbstverständliche Sache. Es kann niemand daran zweifeln. Und zwar ist augenscheinlich der Judasbrief das Original, während der 2 Petrusbrief einen grossen Teil seines Inhalts dem erstern entlehnt. Bei genauer Vergleichung der Parallelstellen zeigt es sich, dass

im 2 Petrusbrief der Inhalt des Judasbriefs allgemeiner gefasst und erweitert erscheint, und dass daher manche bestimmte Beziehung des Judasbriefs auf greifbare Erscheinungen und dem Leserkreise desselben wohlbekannte Vorkommnisse (V. 16, 19) dort verwischt, verloren gegangen und undeutlich gemacht ist. Es wird auch das Abhängigkeitsverhältnis allgemein so gedacht.

Beide Briefe gehören unzweifelhaft dem 2 Jahrh. an. Die Abfassung beider Briefe im 2 Jahrh. folgt zunächst aus der Beschreibung derer, welche in beiden Briefen als Gottlose sowohl hinsichtlich ihrer Lehren, als im Hinblick auf ihr unsittliches Leben und Treiben bekämpft werden. Diese Gottlosen gaben sich mit Berufung auf die Gnade Gottes der Unsittlichkeit hin, hielten dieselbe für erlaubt, weil sie die leibliche Natur des Menschen für wertlos und gleichgiltig achteten, verleugneten die Alleinheit und Majestät Gottes und den Herrn Jesus Christus (Jud. 4; 2 Petr. 2, 1 ff.). Diese Geistesrichtung kann nur im Zusammenhang gedacht werden mit der im 2 Jahrh. aufgekommenen, vielgestaltigen Erscheinung der Gnosis. Diese Gnostiker sahen als Geistesmenschen, die einer höhern Erkenntnis sich rühmten, mit Verachtung auf die gewöhnlichen Christen herab. Wie nun Judas 19 angedeutet ist, handelte es sich auch bei den Irrlehrern des Judasbriefs um die Bezeichnung Pneumatiker und Psychiker. Es passt durchaus für das 2 Jahrh., dass der Glaubensinhalt der christlichen Religion bezeichnet wird als der „ein und für allemal den Heiligen überlieferte Glaube“ Jud. 3 oder als der „allerheiligste Glaube“ Jud. 20 oder als der „gleichwertige Glaube“ 2 Petr. 1, 1 oder als die „mitgeteilte Wahrheit“, in der die Leser erfahren und befestigt sind, 2 Petr. 1, 12, dass die Leser des Judasbriefs erinnert werden an die von den Aposteln Jesu Christi vorhergesagten Worte Jud. 17, worauf V. 18 angeblich apostolische Weissagungs-

worte folgen, die sich nirgends in den Schriften der Apostel finden, dass ebenso die Leser des 2 Petrusbriefs (3, 2) erinnert werden an das Gebot der Apostel des Herrn und Heilandes, dass ferner 2 Petr. 1, 16—18 eine höchst wunderliche Anwendung der Verklärungsgeschichte Matth. 17 uns begegnet, wobei der Verfasser sich geflissentlich den Schein gibt, als Petrus der Verklärung Jesu auf dem Berge angewohnt zu haben, dass gleich darauf 2 Petr. 1, 19—21 „das noch festere prophetische Wort", nämlich des A. Ts. zur Erhöhung seiner Autorität durch eine besondere Inspirationstheorie gestützt wird; es heisst dort: „Wobei wir vor allem dieses bedenken, dass keine Weissagung der Schrift mit eigener Deutung zu Stande kommt; denn niemals ward eine Weissagung durch menschlichen Willen hervorgebracht, vielmehr, vom heiligen Geiste getrieben, haben von Gott aus Menschen geredet". Offenbar geht auch aus 2 Petr. 3, 15 f. hervor, dass die Briefe des Apostel Paulus schon gemeinsames Eigentum der Christenheit waren, „wie auch die übrigen Schriften" (jedenfalls der christlichen Litteratur), was doch sicher über die apostolische Zeit hinausführt.

Wenn der Judasbrief sich V. 1 bei seinen Lesern so einführt: „Judas, Jesu Christi Knecht, Bruder aber des Jakobus", so ist im Sinn und Geist des 2 Jahrh. daran zu denken, dass dieser Judasbrief in seinen ernsten Ermahnungen zur Sittenstrenge ein Bruder des Jakobusbriefs und als solcher von seinen Lesern in Empfang genommen sein will. Die Vermutung, dass der Name Judas, nachdem der Name Jakobus bereits zu litterarischem Zweck verwendet worden war, erst in zweiter Reihe in Betracht kam, ist aber auch der einzige Grund dafür, dass der Jakobus- dem Judasbrief vorangegangen ist.

Im 2 Petrusbrief werden die „falschen Lehrer" (2, 1), welche der Verfasser doch ohne allen Zweifel als seine Zeit-

genossen bekämpft (vgl. V. 10 ff.), als in der Zukunft zu erwartende eingeführt, als wenn der Apostel Petrus, der ja als Briefschreiber gelten soll, hier deren Auftreten geweissagt hätte. Die Form der Zukunft wird Kap. 2, 1—3, ohne Zweifel gestützt auf die Jud. 18 den Aposteln zugeschriebene Vorhersagung, beibehalten, aber nach der Abschweifung V. 4—9, die sich an Jud. 6 und 7 hält, fällt V. 10 ff. die Schilderung der Irrlehrer im engsten Anschluss an den Judasbrief (V. 8—13) aus der Form der Zukunft in die Gegenwart, aus der künstlich angenommenen Rolle in die wirkliche Situation.

Eine auffallende Eigentümlichkeit des Judasbriefs ist die Benutzung zweier apokryphischen Schriften wunderlichen phantastischen Inhalts. V. 9 enthält eine Erwähnung aus der Assumptio Mosis: „Bei dem Streit des Erzengels Michael mit dem Teufel über den Leichnam Moses wagte er es nicht, den Teufel zu lästern (aus Scheu vor dessen ursprünglicher Herrlichkeit), vielmehr sagte er nur: der Herr strafe dich“, die Gegner des Judasbriefes aber (V. 4) „verachten die Majestät Gottes und lästern die Herrlichkeiten“ (V. 8) der Engelreiche, in denen Gottes Machtfülle sich offenbart. Ferner ist in V. 6. 8. 15 f. das Buch Henoch benutzt und wunderlicherweise in V. 14 der Gen. 5, 18 genante Henoch, „der siebente von Adam“, als Verfasser dieses Buches bezeichnet. Die Verse 9 und 14 f., in denen diese Citate vorkommen, werden in 2 Petr. ohne Zweifel mit Absicht weggelassen, weil sie diesen apokryphischen Büchern entnommen sind.

Was den Inhalt des zweiten Petrusbriefs betrifft, so zeigt derselbe zwei verschiedene Strömungen. Einesteils bietet er eine wortreiche abschwächende Copie des Judasbriefs (in Kap. 2), andernteils durchaus Selbständiges (in 1, 12—21 und 3, 1—18). Ohne Zweifel liegt in diesen selbständigen Stücken der Schwerpunkt des ganzen Briefs. Der Brief ist insbesondere gegen die Spötter gerichtet, welche die

Wiederkunft Christi und das Weltende leugneten. Den Sündern zum Schrecken, den Frommen aber zur Erbauung verwendet der Verfasser beiläufig die im Judasbrief gegebene Beschreibung gottloser Gnostiker, deren Gericht dort zuversichtlich angekündigt wird, auf die Irrlehrer und Gegner, mit denen er es zu thun hat. Auf die Wiederkunft Christi wird der grösste Nachdruck gelegt, 3, 4. 9, ebenso wie in 1 Tim. 6, 14; 2 Tim. 4, 1; Tit. 2, 13, so dass diese Vorstellung auch den spätesten Schriften des N. T.'s. angehört. Aber bezeichnend für die eschatologischen Erwartungen der Zeit, in welcher dieser Brief geschrieben ist, ist die Art, wie der Briefschreiber sich selbst und seine Leser mit der Verzögerung der Wiederkunft Christi abfindet: „Dies Eine aber, Geliebte, sei euch nicht verborgen, dass ein Tag bei dem Herrn ist wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein Tag. Es verzieht der Herr nicht mit der Verheissung, wie es etliche für einen Verzug halten, sondern er hat Geduld mit uns und will nicht, dass jemand verloren werde, sondern dass sich alle zur Busse kehren. Es wird aber der Tag des Herrn kommen wie ein Dieb in der Nacht". Letzteres ist aus 1 Thess. 5, 2. 3 und Offenb. 3, 3 genommen. Nun werden damit Vorstellungen über das Weltende verbunden, die im N. T. durchaus eigentümlich sind: Den Gegnern, welche die Zukunft Christi leugnen „ist es verborgen, dass vormals Himmel und Erde aus Wasser und durch Wasser kraft des Wortes Gottes entstanden sind, dass die damalige Welt durch dieselben Wasser in der Wasserflut unterging, der Himmel aber und die Erde, wie sie jetzt sind, kraft desselben Wortes aufgespart sind, um für das Feuer aufbewahrt zu werden auf den Tag des Gerichts und des Unterganges der gottlosen Menschen" (3, 5—7). An diesem Tage „wird der Himmel im Feuer aufgelöst werden und die Elemente werden in Flammen schmelzen" (3, 12). Die

Erwartung aber eines neuen Himmels und einer neuen Erde (3, 13) schliesst sich an Jes. 65, 17; 66, 22, sowie Offenb. 21, 1. an.

Unabhängig von diesen eschatologischen Dingen legt der Verfasser von 2 Petr. unter dem Einflus der Zeit, in welcher er schrieb, gleich im Anfange seines Briefes 1, 2. 3. 5. 6. 8 den grössten Wert auf die Erkenntnis Gottes und unseres Herrn Jesus Christus und schliesst seinen Brief mit den Worten: „wachset aber in der Gnade und Erkenntnis unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus“ (3, 18). Es ist in diesem Stück die Abhängigkeit von den Kolosser-Epheserbriefen zu vermuten.

SECHZEHNTES KAPITEL.

Die Johannesbriefe.

Daraus, dass die Johannesbriefe das letzte Kapitel dieser Abhandlung bilden, könnte der Schluss gezogen werden, dass sie in der N. Tl. Brieflitteratur als die spätesten hingestellt werden sollen. Das ist jedoch nicht unsere Meinung.

Rein unmöglich ist es, zwischen den Pastoralbriefen einerseits, den drei unter sich wieder zusammenhängenden Briefen Jak. Jud. und 2 Petr. andererseits und den Johannesbriefen dritterseits irgendwie aus dem in den späteren Briefen gemachten Gebrauch von Worten und Citaten, die in den früheren vorkommen, eine schriftstellerische Abhängigkeit herausfinden und darnach das Prius und Posterius bestimmen zu wollen. Derartige Anklänge und Berührungen sind zwischen den genannten drei Briefreihen nicht vorhanden. Auch das Verhältnis gegenseitiger Uebereinstimmung und gegenseitiger Verschiedenheit kann hier zu dem gewünschten Ziele nicht führen. Denken wir für die Abfassungszeit dieser drei Briefreihen an die zweite Hälfte des zweiten Jahrh. (genaueres lässt sich nicht feststellen), so erscheinen dieselben als drei Ausläufer, in welche die N. Tl. Brieflitteratur ausmündet.

Während aber die Pastoralbriefe immerhin einen paulinischen

Charakter aufweisen und sich auch schriftstellerisch an die Paulusbriefe, den unter paulinischem Einflus geschriebenen ersten Petrusbrief und an die Kolosser-Epheserbriefe anlehnen, und auch Jak., Jud. und 2 Petr. eine schriftstellerische Abhängigkeit vom 1 Petrusbrief verraten, nehmen die Johannesbriefe in der N. Tl. Brieflitteratur eine durchaus aparte Stellung ein.

Nicht an die ihnen vorangegangenen Briefe, sondern an das Johannesevangelium knüpfen diese Briefe an, und es hat inderthat eine innere Berechtigung, wenn die kirchliche Tradition, welche das vierte Evangelium mit dem Namen des Johannes geschmückt, auch diese drei Briefe mit demselben Namen bezeichnet hat. Sie selbst tragen ja keinen Namen an ihrer Spitze. Alle drei Briefe haben eine so auffallende, sowohl in der Gedankensphäre, als in den Worten und der Satzbildung sich kundgebende Geistesverwandtschaft mit dem Johannesevangelium, dass sie sämtlich als Begleitschreiben zu diesem angesehen werden müssen. Am meisten kennzeichnet sich diese Geistesverwandtschaft in der Zusammenfassung von „Wahrheit und Liebe“. Sowohl in den drei Briefen als in dem Evangelium ist „Wahrheit und Liebe“ der eigentliche Kern der christlichen Religion, aufgebaut auf dem Glauben an Jesus Christus und der Erkenntnis Jesu Christi, der als *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ μονογενής*, der ewige Logos, von Ewigkeit her bei dem Vater war und in der Wirklichkeit des menschlichen Lebens, *ἐν σαρκί*, erschienen ist.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass sie dem Johannesevangelium gefolgt sind. Im Johannesevangelium wird als Ziel der Erscheinung Jesu Christi auf Erden die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit gesetzt und diese darauf gegründet, dass Gott selbst seinem inneren Wesen nach Geist ist, aber auch alles Geistesleben in Gott seine Quelle hat, so dass „Geist“ und „Gott“ identisch sind (*πνεῦμα ὁ θεός*). Im 1

Joh. wird in derselben Weise, wie alles religiöse Leben in der Liebe sich vollendet, Gott selbst als „die Liebe“ bezeichnet (4, 8. 16), Gott mit der Liebe identificirt. Es ist hier in 1 Joh. eine Fortführung der im Johannesevangelium gegebenen Gedankenreihe unverkennbar.

Nun ist aber auch noch ein Gegensatz zwischen der Auffassung des Johannesevangeliums und der Briefe wahrzunehmen, der ebenfalls nur für die spätere Entstehung der Briefe entscheidet. Gegenüber der gnostischen Vorstellung, dass der von der oberen göttlichen Welt herabgekommene Christus in dieser endlichen Welt nur einen Scheinleib, nur eine scheinbare Menschlichkeit gehabt habe, bemüht sich das Johannesevangelium den Gedanken auszuführen, dass Jesus Christus in die volle Wirklichkeit des menschlichen Lebens eingetreten ist: „Das Wort ward Fleisch“. Es lässt sich aber nicht leugnen, dass bei der vergeistigenden Darstellung des johanneischen Christusbildes diese Bemühung das Ziel nicht vollständig erreicht. Das Fleisch, in welchem er unter uns wohnte, eigentlich „zeltete“, und dieses ist im eigentlichen Sinne zu nehmen, war nur eine leichte Hülle, welche es nicht verhindern konnte, dass die göttliche Herrlichkeit stets durch sie hindurchleuchtete. In den Briefen dagegen wird mit der grössten Geflissentlichkeit alles Doketische in der Vorstellung von der Person Jesu Christi verworfen, ja mit aller Deutlichkeit als das gefährlichste und schlimmste in der Anschauung der häretischen Gnosis, gegen welche die drei Briefe sich richten, dargestellt I. 4, 2. II, 7.

Die häretische Gnosis, welche in den Johannesbriefen bekämpft wird, hat sehr viel Aehnlichkeit mit der Gegnerschaft der Pastoralbriefe, des Judas- und zweiten Petrusbriefs. Die sittliche Lebensanschauung der Gnostiker der Johannesbriefe ist die des Libertinismus (I. 1, 6; 2, 4. 11; 3, 8. 10), wobei jedoch diese Gnostiker im Vertrauen auf ihre Geisteshoheit

trotzdem erklärten, dass sie „keine Sünde haben“ (1 Joh. 1, 8). Neu ist in den Johannesbriefen, dass in der Thatsache der häretischen Gnosis das Gekommensein des Antichrists gesehen wird und die Gnostiker selbst als die vielen Antichristen bezeichnet werden (I. 2, 18. 22; 4, 3; II. 7). Die Abneigung gegen dieses Antichristentum wird auch sonst in der stärksten Weise ausgesprochen (I. 3, 9–12; 4, 4—6; 5, 21; II. 10 f.; III. 10).

Die grosse Aehnlichkeit des Stils hat von jeher dem Gedanken Vorschub geleistet, dass der Verfasser der drei Briefe der vierte Evangelist selbst sei. Die grössere Wahrscheinlichkeit spricht jedoch für eine Verschiedenheit des Evangelisten und des Briefschreibers. Zu dieser Vermutung muss die die Vorstellung von der Person Christi betreffende Verschiedenheit führen. Aber auch noch ein anderer Umstand. Der das Johannesevangelium beherrschende Idealismus kann seiner Natur nach in keiner Weise die Vorstellung einer zeitlichen, äusserlich erscheinenden Wiederkunft Christi vertragen. Der Logoschristus kommt vielmehr nach seinem Hingange durch den Kreuzestod wieder als der Paraklet (Kap. 14—16). Die einzelnen im Zusammenhang gar nicht passenden Parusiebemerkungen (5, 28 f.; 6, 39 f.; 12, 48) können nur als spätere Hinzufügungen angesehen werden. Sie werden von derselben Hand in das Evangelium hineingesetzt worden sein, welche den Anhang Kap. 21 beigefügt hat, und welche in diesen Parusiebemerkungen einem Bedürfnis der Zeit entgegenkam. Ebenso erscheint auch im ersten Brief (2, 18. 28; 3, 2) die Parusievorstellung geflissentlich hervorgehoben und zwar im engsten Zusammenhang mit dem in der häretischen Gnosis erkannten Antichristentum. Ist der Verfasser der Briefe ein anderer als der des Evangeliums, so beruht die Aehnlichkeit des Stils hier und dort auf bewusster und gewollter Nachahmung des Briefschreibers, und es muss auch zugegeben wer-

den, dass der in den einfachsten Sätzen einhergehende, feierlich getragene Stil des Evangeliums leicht zur Nachahmung reizen konnte.

Es kann wohl vermutet werden, dass der Verfasser des Anhangs auch der Briefschreiber ist. Dafür würde am meisten, von anderem abgesehen, die Uebereinstimmung von Joh. 21, 24 und 3 Joh. 12 sprechen. Aber über eine blose Vermutung lässt sich nicht hinauskommen. Auch ist es keineswegs ausgemacht, dass alle drei Briefe von einem Verfasser geschrieben sind. Sicher ist nur, dass die beiden kleinen Briefe von einer Hand und zu derselben Zeit an ihre verschiedenen Adressen: an die ἐκλεκτὴ κυρία und ihre Kinder, d. h. eine so bezeichnete Gemeinde, und den Gemeindevorsteher Gajus gerichtet worden sind. Der durchgängige Parallelismus zwischen beiden Briefen muss zu dieser Annahme führen. Mir ist es auch wahrscheinlich, dass die beiden kleinen Briefe dem grossen voran-gegangen sind.

Der grosse Brief, der ohne Angabe einer Adresse an die Gesamtkirche seiner Zeit gerichtet ist, bildete wahrscheinlich den gewichtigen Abschluss der Johanneischen Litteratur mit dem Schlussiegel: „Wir wissen aber, dass der Sohn Gottes gekommen ist und uns Einsicht gegeben hat, damit wir den Wahrhaftigen erkennen, und wir sind in dem Wahrhaftigen, in seinem Sohne Jesus Christus; dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben (d. h. in Jesus Christus offenbart sich in Einzigkeit und Klarheit der wahrhaftige Gott, und in ihm ist das ewige Leben erschienen, vgl. 1, 2). Kindlein hütet euch vor den Götzen“ (vor der Gottlosigkeit der häretischen Gnosis).

VERHANDELINGEN,

UITGEGEVEN DOOR

TEYLERS

GODGELEERD GENOOTSCHAP.

EERSTE DEEL. Prijs *f* 2.50.

Verhandeling *over het onderscheidende kenmerk der Christelijke Openbaring en derzelver verband met de natuurlijke en Joodsche Godsdienst*, door DANIEL HOVENS.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door GERRIT HESSELINK.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door PETRUS LOOSJES.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door CORNELIS DE VRIES.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door FREDRIK VASTER.

TWEEDE DEEL. Prijs *f* 2.—.

Verhandeling *over Gods bijzondere voorzienigheid*, door FREDERIC DE CASTILLON.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door JOSEPHUS PAP DE FAGARAS.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door JAN VAN GILSE,

—

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door eenen ongenoemde.
Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door JACOB KUIPER.

DERDE DEEL. Prijs *f* 1.50.

Verhandeling *over 's Menschen zedelijke Vrijheid*, door JOSEPHUS PAP DE FAGARAS.
Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door ARCHIBALD MACLAINE.
Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door eenen ongenoemde.
Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door KORNELIS VAN DEN BOSCH.

VIERDE DEEL. Prijs *f* 4.—.

Verhandeling *over de gevoelens der oude Wijsgeeren wegens den staat der zielen na dit leven*, door DANIEL WIJTTENBACH.
Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door JERONIMO DE BOSCH.
Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door eenen ongenoemde.

VIJFDE DEEL. Prijs *f* 1.25.

Verhandeling *over den staat der Christenheid bij de opkomst van Mohammed*, door MICHAEL PAP SZATHMARI.
Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door JERONIMO DE BOSCH.
Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door P. A. C. HUGENHOLTZ.
Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door VALENTINUS SLOTHOUWER.

ZESDE DEEL. Prijs *f* 1.90.

Verhandeling *over de onderlinge verwantschap van de ware Wijsbegeerte met de Christelijke Openbaring*, door CAESAR MORGAN.
Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door J. F. LENTZ.
Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door PIETER VERSTAP J^{R}.
Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door LAURENTINUS MEYER.

ZEVENDE DEEL. Prijs *f* 1.80.

Verhandeling *over de dwaasheid der twijfelarij, de ongerijmd-*

heid van het meesterachtig beslissen en den middenweg tusschen beiden, door W. L. BROWN.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door G. HESSELINK.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door J. VAN VOORST.

ACHTSTE DEEL. Prijs *f* 1.25.

Verhandeling *over het onredelijke der onverschilligheid omtrent godsdienstige waarheden en het verstandig ijveren naar waarheid*, door JAN KOPS JACOBSZ.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door HENDRIK VAN VOORST.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door W. L BROWN.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door JACOB KUIPER.

NEGENDE DEEL. Prijs *f* 2.40.

Verhandeling *over de voortreffelijkheid der burgerlijke wetgeving van Mozes boven die van Lycurgus en Solon*, door M^R. HIERONYMUS VAN ALPHEN.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door eenen ongenoemde.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door HENDRIK VAN VOORST.

TIENDE DEEL. Prijs *f* 1.—.

Verhandeling *over de onstoffelijkheid der ziel en de daaruit af te leiden gevolgen ten opzichte van hare during, gewaarwording en werking na den dood des lichaams*, door ALLARD HULSHOFF.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door JAC. ROCHUSSEN.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door eenen ongenoemde.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door HENDRIK VAN VOORST.

ELFDE DEEL. Prijs *f* 2.65.

Verhandeling *tot verklaring en betoog van den grondregel der Protestanten, dat ieder Christen, zijn verstand magtig, geregtigd*

en naar vermogen verpligt is, om in zaken van de Godsdienst voor zich zelven te oordeelen, door PAULUS VAN HEMERT.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door JACOB KUIPER.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door WILTETUS BERNARDUS JELGERSMA.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door WILLEM DE VOS.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door PETRUS WEILAND.

TWAALFDE DEEL. Prijs *f* 2.15.

Verhandeling *over de vraag, of en in hoeverre Jezus en zijne Apostelen zich in prediking en geschriften naar de toen heerschende volksbegrippen hebben geschikt, en hoe dit denkbeeld, welbegrepen, dienen kan ter verklaring des Nieuwen Verbonds*, door PAULUS VAN HEMERT.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door WILLEM DE VOS.

DERTIENDE DEEL. Prijs *f* 2.—.

Verhandeling *over de gelijkheid der menschen en de regten en pligten daaruit voortvloeiende*, door M^R^. HENDRIK CONSTANTIJN GRAS.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door W. L. BROWN.

VEERTIENDE DEEL. Prijs *f* 1.50.

Verhandeling *over de vraag, of Gode hartstochten (of aandoeningen) zijn toe te schrijven, en hoe de werking van deze dan met de gelukzaligheid zijn overeen te brengen*, door WILLITUS BERNARDUS JELGERSMA.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door ALLARD HULSHOFF.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door PAULUS VAN HEMERT.

VIJFTIENDE DEEL. Prijs *f* 2.—.

Verhandeling *over de genoegzaamheid van het inwendige bewijs, afgeleid uit de Gode betamelijkheid of heilrijke strekking der*

—

Christelijke leer ter overtuiging van hare goddelijkheid, door CORNELIUS ROGGE.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door JAN BROUWER.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door ALLARD HULSHOFF.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door WILLEM DE VOS.

ZESTIENDE DEEL. Prijs *f* 1.10.

Verhandeling *over de vraag, of de mensch door zijne eigene rede alleen, zonder behulp van eenig onmiddelijk goddelijk onderwijs, tot de regte kennis van God en goddelijke zaken zou hebben kunnen komen*, door JAN BROUWER.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door WILLEM BRUIN.

ZEVENTIENDE DEEL. Prijs *f* 1.90.

Verhandeling *over de vraag, of en hoedanig het burgerlijk bestuur eenigen invloed mag uitoefenen op zaken van Godsdienst*, door B. VAN REES.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door GERRIT HESSELINK.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door M^R. RHIJNVIS FEITH.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door CORNELIUS ROGGE.

ACHTTIENDE DEEL. Prijs *f* 2.10.

Verhandeling *over de vraag, of eigenliefde het eenige beginsel is in den mensch*, door JAN BROUWER.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door WILLEM BRUIN.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door SATURE.

NEGENTIENDE DEEL. (Uitverkocht.)

Verhandeling, *waarin de ware oorsprong der Mozaïsche en Christelijke Godsdiensten wordt onderzocht en verdedigd tegen*

derzelver bestrijders Dupuis en Volney, door J. F. VAN BEECK CALKOEN.

TWINTIGSTE DEEL. Prijs *f* 3.—.

Verhandeling *over de noodzakelijkheid van godsdienstige begrippen en praktijken ter bevordering van deugd en goede zeden*, door MR. RHIJNVIS FEITH.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door JAN BROUWER.

EEN-EN-TWINTIGSTE DEEL. (Uitverkocht.)

Verhandeling *over de zoenoffers des Ouden Verbonds en den dood van Christus met dezelve vergeleken*, door RINSE KOOPMANS.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door eenen ongenoemde.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door GERBRAND BRUINING.

TWEE-EN-TWINTIGSTE DEEL. (Uitverkocht.)

Verhandeling *over het nut der zendelingen en zendelinggenootschappen*, door JACOB HAAFNER.

DRIE-EN-TWINTIGSTE DEEL. Prijs *f* 2.80.

Verhandeling *over de uitbreiding des Christendoms*, door J. W. STATIUS MULLER.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door N. G. VAN KAMPEN.

VIER-EN-TWINTIGSTE DEEL. Prijs *f* 2.20.

Verhandeling *over de deugd en het geluk der oude, meest beschaafde natiën, vergeleken met die der volken van den tegenwoordigen tijd*, door N. G. VAN KAMPEN.

VIJF-EN-TWINTIGSTE DEEL. (Uitverkocht.)

Verhandeling *over het gewicht en de kracht der bewijzen voor*

eene mythische verklaring der Heilige Schriften, door JOHANNES HENRICUS PAREAU.

ZES-EN-TWINTIGSTE DEEL. (Uitverkocht.)

Verhandeling *over het gevoelen van J. A. Eberhard wegens den oorsprong van den Christelijken Godsdienst*, door ELIAS ANNES BORGER.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door WESSEL ALBERTUS VAN HENGEL.

ZEVEN-EN-TWINTIGSTE DEEL. Prijs *f* 1.80.

Verhandeling *over den invloed der karakters en denkwijze der Evangelisten en Apostelen op hunne schriften*, door WESSEL ALBERTUS VAN HENGEL.

ACHT-EN-TWINTIGSTE DEEL. (Uitverkocht.)

Verhandeling *over den invloed der staatkundige gebeurtenissen en der godsdienstige en wijsgeerige begrippen, sedert ruim vijf-en-twintig jaren op de ware verlichting in het godsdienstige en zedelijke van de volken in Europa*, door M^R. J. M. KEMPER.

NEGEN-EN-TWINTIGSTE DEEL. (Uitverkocht.)

Verhandeling *over het Mysticisme*, door ELIAS ANNES BORGER.

DERTIGSTE DEEL. Prijs *f* 4.—.

Verhandeling *over de Christelijke Kerk op aarde, volgens het onderwijs van Jezus en de Apostelen en de Geschiedenis*, door N. C. KIST.

EEN-EN-DERTIGSTE DEEL. Prijs *f* 2.50.

Verhandeling *over het beginsel der Kerkhervorming in de Zestiende eeuw*, door L. WEYDMANN.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door M. SCHAAF GRATAMA.

—

TWEE-EN-DERTIGSTE DEEL. (Uitverkocht.)

Verhandeling *over het eigenlijke wezen des Christendoms*, door P. VAN DER WILLIGEN.

DRIE-EN-DERTIGSTE DEEL. Prijs *f* 5.—.

Verhandeling *over de Kerkelijke Overlevering*, door J. H. STUFFKEN.

VIER-EN-DERTIGSTE DEEL. Prijs *f* 4.80.

Verhandeling *over den tegenwoordigen stand der Tekstkritiek van het nieuwe Verbond*, door J. I. DOEDES.

VIJF-EN-DERTIGSTE DEEL. (Uitverkocht.)

Ueber das apostolische und nachapostolische Zeitalter, door G. V. LECHER.

ZES-EN-DERTIGSTE DEEL. (Uitverkocht.)

Proeve eener Pragmatische geschiedenis der Theologie hier te lande, sedert het laatst der vorige eeuw tot op onzen tijd, door CHR. SEPP.

NIEUWE SERIE.

EERSTE DEEL, 1e Stuk. Prijs *f* 4.—.

Ferdinand Christian Baur. Volledig en critisch Overzicht van zijne werkzaamheid op Theologisch gebied, door W. SCHEFFER.

EERSTE DEEL, 2e Stuk. Prijs *f* 4.—.

Ferdinand Christian Baur. Volledig en critisch Overzicht van zijne werkzaamheid op Theologisch gebied, door S. P. HERINGA.

TWEEDE DEEL. Prijs *f* 2.50.

Moral und Religion nach ihrem gegenseitigen Verhältniss geschichtlich und philosophisch erörtert, von OTTO PFLEIDERER.

DERDE DEEL, 1e Stuk. Prijs *f* 1.50.

Die christliche Gemeindeverfassung im Zeitalter des neuen Testaments, von WILLIBALD BEYSCHLAG.

DERDE DEEL, 2e Stuk. Prijs *f* 3.75.

De inrichting der Christelijke Gemeenten, vóór het ontstaan der Katholieke Kerk, door J. H. MARONIER.

VIERDE DEEL. Prijs *f* 1.—.

Welchen Werth hat die Statistik der sittlichen Thatsachen für die sittlichen Wisschenschaften, von DR. W. HOLLENBERG.

VIJFDE DEEL. Prijs *f* 1.50. (Uitverkocht.)

Die Israelitischen Eigennamen nach ihrer Religionsgeschichtlichen Bedeutung. Ein versuch von DR. E. NESTLE.

ZESDE DEEL. Prijs *f* 2.50. (Uitverkocht.)

Die Anlage des Menschen zur Religion, vom gegenwärtigen Standpunkte der Völkerkunde aus, von JULIUS HAPPEL.

ZEVENDE DEEL. Prijs *f* 2.50. (Uitverkocht.)

Geschichte der Christlichen Sittenlehre in der Zeit des neuen Testaments, VON A. THOMA.

ACHTSTE DEEL. Prijs *f* 1.—.

Die Sociale Gezetsgebung und die Christliche Ethik, von D^R. W. HOLLENBERG.

NEGENDE DEEL, 1^e Stuk. Prijs *f* 2.—.

Conjecturaal-kritiek, toegepast op den tekst van de Schriften des Nieuwen Testaments, door D^R. W. C. VAN MANEN.

NEGENDE DEEL, 2^e Stuk. Prijs *f* 2.—.

Over de toepassing van de Conjecturaal-critiek op den tekst des Nieuwen Testaments, door D^R. W. H. VAN DE SANDE BAKHUYZEN.

TIENDE DEEL, 1^e Stuk. *f* 1.50.

Der Pessimismus und die Sittenlehre, von HUGO SOMMER.

TIENDE DEEL, 2^e Stuk. *f* 1.50.

Der Pessimismus und die Sittenlehre, von PAUL CHRIST.

ELFDE DEEL, 1^e Stuk. *f* 2.50.

Melchior Hofmann, door W. I. LEENDERTZ.

ELFDE DEEL, 2^e Stuk. *f* 2.50.

Melchior Hofmann, ein Prophet der Wiedertäufer, von FRIEDRICH OTTO ZUR LINDEN.

TWAALFDE DEEL.

Die chronologische Reihenfolge, in welcher die Briefe des Neuen Testaments verfasst sind, von WILHELM BRÜCKNER.

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01197 9657

DATE DUE

JUN 15 1973

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.